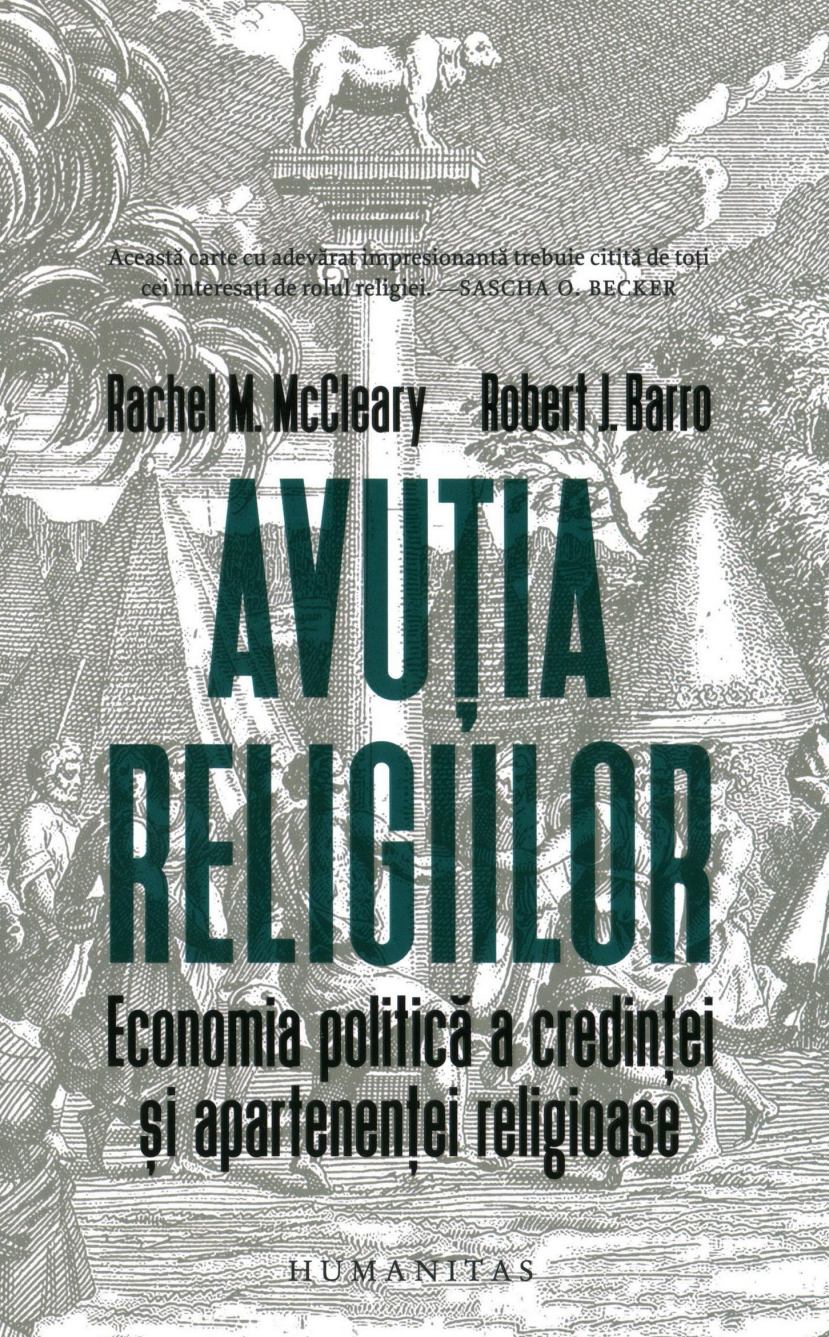




Această carte cu adevărat impresionantă trebuie citită de toți
cei interesați de rolul religiei. —SASCHA O. BECKER

Rachel M. McCleary Robert J. Barro

AVUȚIA RELIGIILOR

Economia politică a credinței
și apartenenței religioase

HUMANITAS



AVUȚIA , RELIGIILOR

Rachel M. McCleary (născută în 1953) este lector în cadrul Departamentului de Științe Economice de la Universitatea Harvard. Lucrările sale abordează probleme specifice sociologiei, științelor politice și economiei. Printre lucrările publicate de Rachel M. McCleary se numără *Seeking Justice: Ethics and International Affairs* (1992) și *The Oxford Handbook of the Economics of Religion* (2011).

Robert J. Barro (născut în 1944) este Paul M. Warburg Professor al Departamentului de Științe Economice de la Universitatea Harvard și coeditor al prestigioasei publicații *Quarterly Journal of Economics*. A alcătuit lucrări importante despre dinamica piețelor, politicile monetare, iar împreună cu Rachel M. McCleary a cercetat complexa relație dintre religie și economie. A publicat opere ca: *Money, Expectations, and Business Cycles* (1981), *Nothing Is Sacred: Economic Ideas for the New Millennium* (2002), *Education Matters: Global Schooling Gains from the 19th to the 21st Century and Economic Growth* (2015).

Rachel M. McCleary Robert J. Barro

AVUȚIA , RELIGIILOR

**Economia politică a credinței
și apartenenței religioase**

Traducere din engleză
de Teodora Nichita și Victoria Deliu

Ediție îngrijită și cuvânt înainte
de Dragoș Paul Aligică

Redactor: Dionisie Pîrvuloiu
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Cristina Jelescu
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgheru

Tipărit la Paper Print – Brăila

Rachel M. McCleary and Robert J. Barro,
*The Wealth of Religions. The Political
Economy of Believing and Belonging*
Copyright © 2019 by Princeton University Press
All rights reserved.

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

© HUMANITAS, 2022, pentru prezenta versiune în limba română

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

McCleary, Rachel M.

Avuția religiilor: Economia politică a credinței și apartenenței religioase /
Rachel M. McCleary, Robert J. Barro; trad. din engleză de Teodora Nichita și
Victoria Deliu; ed. îngrijită și cuv. înainte de Dragoș Paul Aligică. – București:
Humanitas, 2022

Conține bibliografie. – Index

ISBN 978-973-50-7255-1

I. Barro, Robert J.

II. Nichita, Teodora (trad.)

III. Deliu, Victoria (trad.)

IV. Aligică, Dragoș Paul (ed.) (pref.)

2

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51

www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro

Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro

Comenzi telefonice: 0723 684 194

CUPRINS

<i>Cuvânt înainte</i>	7
Prefață	17
1. Piața religiei	21
2. Ce factori determină religiozitatea?	38
3. Religia și creșterea economică	76
4. Islamul și creșterea economică	106
5. Religia de stat	134
6. Cluburile religioase, organizațiile teroriste și budismul tibetan	165
7. Sfințenie și competiție	193
8. Avuția religiilor	219
Bibliografie	237
Indice	253

Cartea de față îl introduce pe cititorul român într-unul dintre cele mai importante și fascinante domenii de cercetare socială: relația dintre religie, comportamentul uman și performanța economică – o temă perenă care a influențat evoluția științelor sociale moderne. Jaloanele care definesc evoluția discuțiilor pe această temă sunt marcate de nume precum Adam Smith sau Max Weber, fapt care semnalează cât de însemnat este locul acestei teme în constituirea și dezvoltarea gândirii sociale moderne și contemporane. Rachel McCleary și Robert Barro oferă o concisă, penetrantă și informativă introducere la zi în evoluțiile din ultimele decenii în acest domeniu.

Chestiunile discutate de cei doi profesori de la Harvard sunt definite de două elemente: primul este reprezentat de folosirea noilor instrumente teoretice și analitice derivate din știința economică. Cel de-al doilea aduce abordări de factură statistică și econometrică pentru a testa sau stabili parametrii empirici ai fenomenelor studiate. Cartea face pur și simplu un tur de forță, punând la dispoziția cititorului neinițiat o sinteză a ceea ce s-a studiat și s-a publicat relevant în domeniu, în ultimele decenii.

Să subliniem că nu avem în față un eseu sau o carte obișnuită de speculații filozofico-teologice. Este o carte de analiză și evaluare empirică a unor fenomene sociale și economice, asociate cu fenomenul religios. Cititorul acestei cărți va găsi în ea date și analize care îl vor ajuta să își răspundă la întrebări

legate de natura și impactul religiei în lumea contemporană și, în același timp, să identifice lucruri noi, uneori surprinzătoare, privind aceste aspecte. Volumul este un instrument pentru toți cei care vor să înțeleagă care sunt parametrii analitici și empirici ai unui set de fenomene unanim considerate ca fiind importante pentru evoluțiile politice și economice din lumea de azi.

Unele idei și abordări prezentate în volum pot suna surprinzător pentru cititorul care funcționează – vrea, nu vrea – în universul mediatic propagandistic curent, dominat de narațiuni de factură ideologică ce sunt prezentate ca fiind „științifice”, dar care sunt de fapt produse agreeate și promovate pentru că se află în aliniament cu ortodoxiile ideologice și politice ale momentului. Este vorba în mod special despre ortodoxii ce predică o interpretare șablonardă a progresului, modernizării și raționalismului, aflate, braț la braț, într-un marș antiobscurantist, ce traversează triumfal și inevitabil istoria spre un viitor tot mai luminos, tot mai avansat, pe culmi tot mai înalte de progres și civilizație ș.a.m.d. Acest cititor va descoperi cum cercetările serioase gravitează în jurul a cu totul alte ipoteze și rezultate decât cele vehiculate pe canalele mediatice oficiale și în cercurile în care „activismul” și „studiile” operează sub pretext academic.

Surpriza va fi destul de mare în momentul în care, pe măsură ce înaintează în substanța cărții, cititorul își dă seama cât de atent, cât de clar, simplu și transparent sunt operaționalizate, din punct de vedere metodologic și tehnic, studiile și pozițiile discutate de cei doi coautori. Să repetăm: acestea sunt studii nu de natură speculativă, ci de natură analitică, statistică și econometrică. Impactul va fi însă și mai puternic când acest prezumtiv cititor de bună-credință – prizonier fără voie al unei viziuni determinate de o propagandă ce se prezintă drept știință – va ajunge să descopere și să aprecieze rezultatele unor astfel de studii.

Să dăm un exemplu. Suntem cu toții relativ familiari cu cele două mari teze, cele două mari teorii privind religia în modernitate: teza secularizării și teza „religiilor politice” sau „seculare”, cei doi piloni în jurul cărora gravitează – explicit sau implicit – cea mai mare parte a dezbaterilor și analizelor în ultima sută de ani. Cartea intră inevitabil, prin cercetările și rezultatele descrise de ea, adânc în teritoriul conturat de cele două mari teze care definesc fundamental modul în care problema religioasă este gândită ca fenomen social-politic în modernitate, și care determină de cele mai multe ori felul în care este văzută relația religiei cu lumea modernă și contemporană.

Pe de o parte, teza secularizării spune, *grosso modo*, că pe măsură ce societatea se modernizează, religia și instituțiile religioase își pierd din putere, atracție și influență. Treptat are loc retragerea sau eliminarea Bisericii și religiilor din viața socială, politică și economică, având drept consecință îngrădirea religiei într-un spațiu restrâns, specific alocat acesteia. Acolo s-ar stinge treptat – prezice varianta radicală a tezei –, pe măsură ce privatizarea credințelor și experienței religioase lasă tot mai puțin loc practicilor și formelor de expresie socializate și instituționalizate în modurile tradiționale, bine-cunoscute.

Pe de altă parte, teza religiilor politice afirmă că religia este o constantă a naturii umane, un element constitutiv al existenței și experienței umane. În actualele condiții ale modernității – afirmă teza în continuare – acest element, această energie internă religioasă nu își mai găsește locul și sensul în cadrele religioase tradiționale. Astfel, ea este canalizată spre forme de manifestare seculare: respectiv ideologice și politice. Oamenii au nevoie de sens și caută un sens în viață, au în însăși ființa lor un impuls de a-și dedica energiile și viețile unor cauze ce transcend universul existenței cotidiene. Politica, ideologia și formulele lor de organizare ajung să ia locul religiei și Bisericii. Ele devin, funcțional vorbind, surse și expresii ale unor „religii seculare”. Comunismul sau marxismul, de pildă, pot fi analizate (și au fost analizate) prin această prismă. Pe scurt, teza religiilor

politice spune că religiozitatea rămâne o constantă chiar și în societățile moderne, ea fiind doar canalizată în direcții alternative celor tradiționale. Teza secularizării spune că religiozitatea se diminuează treptat, până la dispariție.

Cum se prezintă aceste teze în lumina datelor și perspectivelor deschise de abordarea ce utilizează instrumente inspirate de științele sociale și, în mod special, de economia politică? Studiile discutate de cei doi coautori aduc în discuție elemente foarte interesante. Să notăm câteva, menționând de la bun început că autorii se limitează pe tot parcursul cărții la a prezenta pur și simplu faptele și explicațiile așa cum decurg din date și analize; implicațiile, semnificația și relevanța rămânând în principal o sarcină ce cade în seama cititorului. Să aruncăm deci, cu titlu ilustrativ, o privire asupra acestor rezultate, adăugând însă și câte ceva din dimensiunea interpretativă a relevanței lor mai largi.

Evident că pentru o lucrare cu ambițiile celei de față teza secularizării este o temă inevitabilă. Este cunoscut faptul că, în general, adepții tezei secularizării consideră aproape fără rezerve că aceasta este un fenomen universal și ireversibil. Datele – sugerează însă Barro și McCleary, punând accentul pe analiza datelor și interpretarea tendințelor în lumina acestora – nu confirmă această idee:

„Secularizarea nu este un fenomen universal. O scădere considerabilă a participării religioase se înregistrează în unele țări – în special Marea Britanie, Germania, Franța și Italia –, dar nu și în altele – cum ar fi Polonia, Irlanda, Filipine, Statele Unite ale Americii, lumea musulmană și Africa Subsahariană. Aceste cazuri ilustrează natura contextuală a secularizării și religiozității.“

În mod similar, nu doar aspectul cantitativ (magnitudinea și acoperirea) este pus în discuție. La rândul său, și percepția

comună a aspectului calitativ pare să fie eronată sau cel puțin presupune nuanțarea: dezbaterile despre declinul credințelor și al participării religioase în societățile industrializate folosesc în mod aproape reflex termenul „secularizare“, considerat ca opus „religiozității“. Dar în lumina cercetărilor recente, spun autorii, începem să devenim „conștienți că acest termen se referă la o varietate de fenomene, între care dispariția religiei ocupă cel mai nesemnificativ loc.“ Altfel spus, „semnificația secularizării continuă să fie un subiect de dezbatere, nefiind sigur dacă aceasta reprezintă dispariția religiei, sau numai o etapă printre altele prin care trec religiile“.

Un element important în teoriile populare privind convingerea este și noțiunea că dezvoltarea economică reduce participarea individuală la activitățile de cult, uneori până la punctul renunțării la religia organizată și diminuează, de asemenea, credințele religioase, ducând până la ateism. Corelația între creșterea economică sau progresul economic și ateism este astfel considerată de mulți un fapt incontestabil; cu cât o societate este mai dezvoltată, cu atât este mai atee. Uneori, corelația este considerată ca indicator al unui mecanism causal ce poate fi invocat explicativ. Și astfel, modele explicative care leagă causal dezvoltarea economică, urbanizarea, educația, știința și gradul de religiozitate sunt larg acceptate ca modele dominante în discuțiile publice, iar faptul că modelele indică anumite legături cauzale, și nu altele, este considerat de la sine înțeles.

O privire mai atentă asupra datelor, spun însă autorii, „nu demonstrează că secularizarea duce în mod necesar la ateism“; cu alte cuvinte, „declinul religiozității nu este același cu respingerea religiei“. Dar și mai important, continuă ei, „am descoperit că relația inversă dintre dezvoltarea economică și religiozitate nu este rezultatul faptului că oamenii din țările mai prospere sunt mai bine educați, și deci mai familiari cu metoda științifică“. Lucrurile par să fie mult mai complicate

în configurații de factori în care educația și urbanizarea joacă un rol central. Într-adevăr, datele ne arată că urbanizarea are efecte negative asupra religiei, pe de altă parte însă, tot datele ne arată că educația nu are astfel de efecte negative. Regularitățile ce se pot identifica pe baza datelor „nu sugerează o incompatibilitate fundamentală între, pe de o parte, religie și, pe de altă parte, cunoaștere și știință“.

Aceste semne de întrebare privind explicațiile și interpretările dominante sunt întărite dacă ne uităm la numărul convertiților ca variabilă ce poate să indice câte ceva despre dinamica reală a fenomenelor religioase:

„Dacă urmărim linia de argumentare a ipotezei secularizării, ne-am aștepta ca secularizarea să aibă un impact negativ asupra convertirilor religioase, în special în zonele mai prospere – însă nu este cazul. Rata convertirilor este în general independentă de nivelul de dezvoltare economică, fiind corelată cu educația mai degrabă pozitiv. Dacă religia ar fi în mod fundamental incompatibilă cu știința și cunoașterea, de ce ar mai investi persoanele educate într-o schimbare personală atât de profundă cum este convertirea religioasă?“

Așadar, teza secularizării arată – în lumina datelor și analizelor descrise de Barro și McCleary – diferit de imaginea creată de formulele și mantrele modernizării și progresului, iar explicațiile asociate acestor imagini și formule par să aibă nevoie de o reajustare.

În mod similar temei secularizării – tema privind relația între funcția credinței și conținutul acesteia, așa cum este ea prezentată publicului larg de către cei doi autori – pune în mod implicit în discuție aspecte importante ale celeilalte teze influente din gândirea social-politică privind religia și lumea modernă: teza „religiilor politice“ sau a „religiilor seculare“.

Să luăm ca punct de plecare o observație poate surprinzătoare a autorilor:

„Am ajuns la concluzia că, totuși, credințele religioase – îndeosebi cele în rai și iad – continuă să influențeze și să potențeze creșterea economică. Mai exact, am observat cum credințele religioase, mai degrabă decât apartenența activă religioasă (măsurată prin participarea la slujbe și cult), reprezintă factorul determinant în acest sens privind creșterea economică. Putem spune că prin acest studiu am devenit mai weberieni decât Weber însuși, din moment ce el nu ar fi anticipat aceste rezultate, obținute în urma analizei datelor din secolele XX și XXI.“

Ce spun, mai precis, autorii? Dacă operaționalizăm religia ca (a) sistem de credințe sau ca (b) sistem de practici și apartenență socială și apoi corelăm cu (c) o măsură sau alta de performanță economică, se dovedește că, totuși, „credințele religioase – îndeosebi cele în rai și iad – continuă să influențeze și să potențeze creșterea economică într-o măsură mai mare decât simpla afiliere sau participare social-cultică“.

În trecut (lăsând la o parte fanaticii antireligioși care își preambalează concluzii gata stabilite în formule retorice aparent analitice) se credea de către cercetătorii respectabili că factorul-cheie este (b) practici și apartenență socială, de obicei operaționalizate statistic prin conceptul de „capital social“ sau cel de „încredere“. Iată însă că, cel puțin pe moment, cu datele și analizele la zi, lucrurile par să încline mai mult în direcția celui alt lanț causal, cel care face nemijlocit din „credințe și doctrină“ factorul-cheie.

Cercetările reflectate în carte reformulează astfel o temă clasică: conținutul concret, doctrinar, ideile în care cred oamenii contează. Conținutul doctrinar poate face diferența. Și aici ajungem la teza „religiilor politice“ sau „seculare“. Accentul pus pe conținutul doctrinar contravine cumva teoriilor

funcționaliste care spun că oamenii cred oricum în ceva – e în natura lor să creadă – și că lucrul important este să aibă ceva, orice, în care să creadă (că este marxism, ecologism, șamanism, progresism, satanism, comunism etc.), funcția psihosocială contează, nu conținutul doctrinar... Teoria relevanței conținutului doctrinar, în contrast cu interpretarea standard, funcțională a religiei, sugerează necesitatea unei regândiri a implicațiilor substanței sau a conținutului doctrinar al religiei, o temă foarte controversată, considerată chiar periculoasă.

Altfel spus, cercetările discutate în cartea de față deschid posibilitatea ridicării unor foarte interesante întrebări și direcții de investigație privind această tematică. Dacă până la urmă se dovedește că doar a crede în ceva, în orice ar putea îndeplini cu succes funcția de a satisface o necesitate intrinsecă naturii umane, nu este de fapt totul? Dacă teza care reduce religia la îndeplinirea unei funcții – independent de conținutul de idei – este incorectă? Dacă, într-adevăr, conținutul credințelor, ideile în care credem, contează, atunci ce implicații are această realitate nou redescoperită? Cum trebuie să privim relația de substituție funcțională între religiile tradiționale și cele seculare? Înseamnă asta ceva în schema mare a lucrurilor prin care evaluăm locul religiei în viața noastră socială și personală?

Pe scurt, cartea arată care ar fi direcțiile de abordare în căutarea unor răspunsuri oneste la întrebări precum: care este realitatea empirică cu privire la structurile și tendințele fenomenelor religioase? Care sunt, mai concret, implicațiile economice și sociale ale acestor fenomene și trenduri? Se confirmă sau nu anumite teorii larg răspândite, cu privire la evoluția și viitorul religiei? Cum poate fi tratat acest set de întrebări dintr-o perspectivă de știință socială? Cum se analizează și cum se evaluează teoriile și tezele de acest fel nu din perspectivă filozofică sau teologică, ci din cea a științelor sociale? Lectura acestei

cărți va da cititorului o bază factuală și analitică mai solidă în abordarea unor teme și întrebări precum cele sumar prezentate mai sus.

În același timp, cartea – tocmai pentru că se concentrează pe aspectele factuale, empirice, pe date și interpretările lor prin modele de economie politică – are și foarte multe implicații de natură practică. De pildă, în continuarea argumentului privind rolul causal important jucat de credințe și doctrine, putem identifica o serie de implicații de natură practică pentru organizațiile și instituțiile religioase.

De exemplu, potrivit autorilor cărții de față, dacă procesul de creștere economică este încurajat de credințele religioase mai degrabă decât de apartenența participativă, atunci are sens să se pună accentul, din acest punct de vedere, pe alocarea resurselor pentru intensificarea credințelor mai degrabă decât pentru activități religioase conexe. „Capitalul social al religiei (slujbe, ritualuri, educație religioasă) este util, din această perspectivă, doar în măsura în care însuflă și consolidează credințele religioase“. Sau altfel spus, „cu cât sunt alocate mai multe resurse în direcția religiei formale – ritual, cult, socializare etc. –, cu atât este mai probabil ca sectorul religios să fie mai puțin productiv.“

Aceste cercetări transmit, așadar, un important mesaj, mai degrabă practic, pentru liderii religioși, un semnal de alarmă: investiția în infrastructură, cult, participare și socializare este viabilă numai până la un anumit punct. Dincolo de acest tip de investiție religioasă, dacă nu are loc o constantă revitalizare, reîntărire și recalibrare a aspectului de substanță doctrinară a acesteia, impactul religiosului și religiozității va rămâne anemic sau nevalorificat așa cum s-ar dori... Credința este totuși despre crezuri și despre modul în care oamenii se raportează la ele și își asumă conținutul acestora.

Ceea ce am prezentat mai sus sunt doar câteva dintre temele abordate în carte. Cititorul va avea ocazia să descopere și alte teme și să aibă și alte surprize similare referitoare la teme vechi, despre care credea că înțelege totul, sau la teme noi, despre care nici măcar nu știa că există. Sunt toate problemele și direcțiile posibile, în acest vast și fascinant domeniu, tratate și acoperite în mod egal? Evident că nu. Cartea este o sinteză doar a ceea ce s-a studiat în mod concret în comunitatea cercetătorilor din domeniu, nu un inventar al problemelor, conjecturilor, tezelor și speculațiilor la nivel teoretic. Sunt concluziile și rezultatele respective contestabile? Desigur. Abordarea științifică de felul celei avansate în cartea de față este deschisă, gata oricând să își revizuiască concluziile, asumptiile și metoda... Dar este o abordare onestă și competentă tehnic. Și într-o lume în care cenzura ideologică, propaganda și abuzul intelectual sunt regula, nu excepția, este important să ne luăm ca repere abordări care poate că nu ne convin în concluzii și implicații, dar care au cel puțin garanția onestității intelectuale și a competenței tehnice.

În final, am dori să precizăm că acest proiect a fost realizat în cadrul Atelierului de Științe Sociale al Universității București, cu susținerea KPMG Romania. Mulțumim pe aceasta cale KPMG, Universității București și Editurii Humanitas pentru încrederea și susținerea acordate, și mai ales pentru răbdarea, generozitatea și profesionalismul celor ce au lucrat la editarea acestui volum.

DRAGOȘ PAUL ALIGICĂ
Profesor KPMG de Științe Administrative,
Universitatea București
Senior Research Fellow, F. A. Hayek Program,
George Mason University

În timp ce sociologii și economiștii care au studiat religia înaintea noastră au aplicat acesteia principiile și conceptele economice pornind de la premisa că fenomenul religios este un construct social, noi am încercat o abordare diferită, bazată pe o combinație a instrumentelor specifice pregătirii noastre academice (cea de economist, a lui Robert, și cea de filozof, a lui Rachel). De pildă, am luat ca punct de plecare teza lui Max Weber (1864–1920) potrivit căreia credințele religioase îi motivează pe oameni să fie productivi, însuflându-le valori precum perseverența, integritatea și chibzuința. Și apoi analiza noastră s-a concentrat asupra rolului pe care îl au credințele religioase – în special acelea în viața de apoi (rai și iad) – în fundamentarea și dezvoltarea profilului psihologic și a trăsăturilor de caracter ale indivizilor. Potrivit studiului nostru, participarea la activitățile religioase formale, educația religioasă și timpul dedicat rugăciunii personale sunt importante în principal pentru că influențează credințele religioase și trăsăturile de caracter. De fapt, ne putem imagina că există o funcție de producție religioasă, în care timpul și alte resurse reprezintă input-uri sau datele de intrare, iar credințele și valorile sunt principalele output-uri sau datele de ieșire. Acestea influențează productivitatea, care, la rândul ei, influențează creșterea economică.

Capitolele din această carte sunt bazate pe articole pe care le-am publicat în decursul a 16 ani de colaborare. Începem prin a prezenta aparatul conceptual de bază, pe care îl folosim

de-a lungul studiului nostru. Ne propunem să discutăm în principal legătura dintre religie și comportamentul economic, având în vedere o relație de dublă cauzalitate: pe de-o parte, efectele creșterii economice asupra religiei și, pe de altă parte, modul în care religiozitatea influențează creșterea economică. Cercetarea noastră și aparatul conceptual utilizat se bazează pe teza lui Adam Smith cu privire la competiție, din cartea sa *Avuția națiunilor*, și pe viziunea lui Max Weber asupra credințelor și trăsăturilor de caracter din cartea sa *Etica protestantă și spiritul capitalismului*. Introducem însă în cercetarea noastră și analizele sociologice și economice moderne. Plecând de la acest cadru conceptual, ne concentrăm apoi asupra altor teme care dezvoltă atât ideile noastre, cât și pe cele ale altor cercetători din domeniu.

Începând cu anul 2001, am ținut o serie de seminarii la Harvard despre economia politică a religiei, cu sprijinul fundațiilor John Templeton, Lynde and Harry Bradley, Paul M. Warburg (Harvard) și al decanatului Universității Harvard. Sute de cercetători și studenți au participat și și-au prezentat lucrările în cadrul acestor seminarii dar și al celor două conferințe pe care le-am ținut la Harvard Divinity School. Le suntem recunoscători tuturor participanților pentru că ne-au împărtășit ideile lor, dând naștere unor discuții interesante care ne-au ajutat să înțelegem mult mai multe despre domeniul nostru de cercetare. Și, cel mai important, le mulțumim pentru contribuțiile semnificative pe care le-au adus studierii economiei și sociologiei religiei.

Le suntem profund îndatorați colegilor noștri de la Harvard, William Hutchison (care între timp s-a stins din viață), David Hall, Paul Peterson, Leonard van der Kuijp, Asim Khwaja, Filipe Campante, David Yanagizawa-Drott, Edward Glaeser și Nathan Nunn pentru ardoarea intelectuală, sprijinul și contribuțiile aduse. Robert Ekelund, Robert Hébert și Robert Tollison (care între timp s-a stins de asemenea din viață) au fost cei care ne-au încurajat de la început să ne angajăm în această cercetare.

Am avut ocazia de a lua parte la o serie de discuții deosebit de utile cu numeroși studenți și colegi, motiv pentru care vrem să ne exprimăm recunoștința. Datorăm nenumărate mulțumiri următorilor: Laurence Iannaccone, Sascha Becker, Timur Kuran, Murat Iyigun, Eli Berman, Evelyn Lehrer, Mark Chaves, Roger Finke, Grace Davie, Charles Keyes, Jared Rubin, Sriya Iyer, Jose Ursúa, Ram Abramitzky, Paul Froese, Eric Chaney, Jonathan Fox, Daniel Chen, Davide Cantone, Ricardo Perez-Truglia, Brian Wheaton, Jason Hwang și Alexander McQuoid.

Dorim să-i mulțumim și lui Joe Jackson, senior editor la Princeton University Press, pe care l-am întâlnit pentru prima oară atunci când încă lucra la Oxford University Press. A fost o plăcere să colaborăm. Am primit cu plăcere și considerație comentariile și sugestiile celor doi evaluatori anonimi (credem totuși că e posibil să ne fi dat seama cine sunt) care au efectuat controlul științific al acestui manuscris și care au contribuit astfel nemijlocit la îmbunătățirea calității lucrării noastre.

1. PIAȚA RELIGIEI

Ne aflam împreună la medic, în sala de așteptare, când un bărbat și fiul său au intrat și s-au așezat pe scaunele din fața noastră. După câteva momente, bărbatul i s-a adresat lui Robert: „Mi se pare că sunteți preot”. Luat prin surprindere, Robert l-a întrebat ce îl face să creadă asta. „Sunteți îmbrăcat în negru, iar pantofii dumneavoastră sunt tociți de la îngenuncheară”.

Reacția bărbatului care l-a confundat pe Robert cu un preot nu este diferită de cea a participanților la cursurile și seminariile noastre de religie și economie; aceștia cred că suntem membri ai clerului sau credincioși practicanți. În mod inevitabil, ajungem să fim întrebați în legătură cu credințele noastre religioase. Un răspuns pe care obișnuim să îl dăm în astfel de situații este să facem o analogie cu unul dintre colegii noștri care se ocupă cu analiza economică a infracțiunii și criminalității. În cadrul seminariilor sale pe acest subiect, nimeni nu își pune întrebarea dacă acesta ar putea fi un infractor. Așadar, de ce ar fi diferit cazul analizei economice a religiei?

Există motive întemeiate pentru care cercetarea academică a religiei din perspectiva științelor sociale are ceva aparte față de alte domenii. Religia este ceva foarte personal. Tocmai de aceea, reacțiile de felul celor de mai sus nu sunt nerezonabile sau inadecvate. Credința personală are un impact semnificativ asupra vieții de zi cu zi a fiecăruia. Este firesc ca oamenii să încerce să înțeleagă cum religiozitatea influențează întrebările care stau la originea cercetărilor noastre, cum ne formează

modul în care privim credințele, ritualurile și organizațiile religioase, și care este relevanța contribuției noastre la explicarea fenomenelor religioase. Mulți cred că, dacă un cercetător este ateu, atunci acestuia îi va fi greu să accepte că religia poate avea un rol pozitiv în viața oamenilor; și, invers, dacă cineva este credincios, atunci îi va fi greu să admită posibilitatea ca religia să aibă efecte negative.

O altă presupuziție din spatele întrebărilor referitoare la credințele noastre este aceea că religia este un construct cultural, un vestigiu arhaic al societăților primitive, asemănător superstițiilor și spiritualismului *New Age*. În această viziune, religia este irațională. Prin urmare, cercetătorii care sunt religioși își compromit capacitatea de a analiza obiectiv relația dintre religie și economie politică. În situația în care convingerile religioase ocupă un loc central în viața cercetătorului, el nu va fi capabil să sesizeze că acestea au atât efecte pozitive, cât și negative asupra comportamentului individual și instituțiilor.

Mulți atei, precum fizicianul Carl Sagan și filozoful Tim Crane, au o atitudine tolerantă și respectuoasă față de religie. Spre exemplu, Sagan [2006, pp. 148–168] susține că existența lui Dumnezeu nu poate fi nici dovedită, nici infirmată; numai conceptualizările și doctrinele religioase pot fi evaluate. La această concluzie au ajuns în trecut și alți gânditori, cum ar fi Sigmund Freud. Asemenea lui Freud, Sagan consideră că unele aspecte ale religiei, în special rugăciunea, pot avea efecte pozitive, inclusiv asupra celor care nu cred în Dumnezeu. Importanța rugăciunii pentru necredincioși a fost confirmată de un studiu recent în Marea Britanie; un sfert dintre atei și agnostici au afirmat că se roagă chiar dacă nu cred în Dumnezeu sau în existența oricărei alte divinități care să le asculte rugăciunile (Alex Green, 2018).

Ca ateu, Crane (2017) privește religia dintr-o perspectivă științifică, postmodernă. Religia, asemenea științei, încearcă să ordoneze haosul, să explice realitatea prin intermediul

„adevărurilor“ transcendente și al credinței. Crane afirmă că diferența dintre religie și știință este aceea că, deși amândouă sunt interesate de explicarea lumii, religia acceptă cu mai multă ușurință neinteligibilul, în timp ce știința se străduiește să îl deslușească.

În calitatea noastră de cercetători observăm și consemnăm obiectiv faptele, însă suntem și participanți activi la ele. Potrivit filozofului Stephen Toulmin (1982, pp. 209–210), „Suntem parte din lumea pe care o studiem și, oricare ar fi cunoașterea științifică la care ajungem, trebuie să fie de așa natură, încât la ea să aibă acces și cei care se află în interiorul acestei lumi“. Așadar, ca oameni de știință, venim cu propriile perspective și puncte de vedere, determinând prin ele contextul și circumstanțele investigației. În același timp însă avem și responsabilitatea de a fi conștienți de propriile presupoziii și de modul în care le-am putea pune sub semnul întrebării, dacă rezultatele empirice obținute de noi sau de alți cercetători o cer.

Un alt filozof, Thomas Nagel (1986), care a încercat să găsească un echilibru între cunoașterea subiectivă și cea obiectivă, argumentează în favoarea unei perspective obiective: „Uneori, adevărul este cel mai bine înțeles dintr-o poziție detașată“. Datorită obiectivității se pot concepe teorii, se poate avansa în cunoaștere și, în cele din urmă, se poate ajunge la adevăr. Nagel crede că acest lucru poate fi dobândit printr-un proces treptat de detașare, dar nu de detașare totală. Aceasta din urmă ar fi o perspectivă falsă – o obiectivitate oarbă – și ar sfârși în eroarea carteziană: „Gândesc, deci exist“. În acest fel, „explorarea și reconfigurarea propriei gândiri“ ar fi tema cercetării, iar ipoteza de la care pornim ar deveni secundară. A face cercetări în domeniul religiei este ceva foarte delicat pentru că este ceva foarte personal. Însă suntem de acord cu Nagel în ceea ce privește necesitatea de a fi observatori obiectivi, imparțiali față de rezultatele obținute.

Un alt factor care distinge religia de alte domenii de cercetare este faptul că universitățile din întreaga lume, nu doar cele din Statele Unite ale Americii, separă științele naturale de științele umaniste. Metodele de cercetare în științele naturale și sociale, precum și subiectele considerate eligibile pentru „investigația științifică” sunt, în multe privințe, seculare. După cum spune Nagel (1986, p. 9), „Scientismul este o formă de idealism. [...] În varianta cea mai dogmatică, acesta afirmă că tot ceea ce există trebuie să fie în mod necesar inteligibil prin intermediul teoriilor științifice”. Până de curând, întrebările referitoare la religie au fost privite cu scepticism, fiind considerate în afara domeniului cercetării empirice și „științifice”.

Credem că abordarea noastră poate fi un corectiv al felului în care se studiază religia în învățământul superior. Cercetarea religiei din perspectiva științelor sociale este justificată și validă, întrucât încearcă să răspundă unor întrebări despre cum evoluează religiile, cum intră în competiție unele cu altele, cum ne influențează acestea viața de zi cu zi, și dacă și cum ne pot spori bunăstarea materială. Economia religiei nu este preocupată ca atare de teologie, doctrină și de conținutul credințelor religioase. Ea se concentrează mai degrabă asupra costurilor și beneficiilor de a avea anumite convingeri religioase și asupra modului în care convingerile influențează comportamentul uman. Suntem total de acord cu Charles L. Glenn (2017, p. 77), potrivit căruia seculariștii atât din afara, cât și din interiorul mediului academic, în încercarea lor de „a exclude alte viziuni asupra lumii din spațiul public, din instituțiile educaționale și din practicile asociațiilor voluntare nu fac nimic altceva decât să promoveze o formă de tiranie”. Ne dorim ca religia să fie inclusă printre temele de discuție din științele sociale, chiar și într-o instituție puternic secularizată, așa cum este Universitatea Harvard.

Care este, așadar, punctul nostru de vedere, în calitate de cercetători? Din ce perspectivă examinăm și în ce fel ne rapor-

tăm la religiile aduse în discuție? Avem convingerea că eforturile noastre încearcă să înțeleagă în mod obiectiv cum religia influențează și cum este influențată la rândul ei de dimensiunile economice, politice și sociale. Fiind atenți și reflectând permanent la prezumțiile, metodologia și rezultatele studiilor noastre, credem că putem atinge acest tip de înțelegere. Altfel spus, încercăm „să căutăm adevărul“, și nu să promovăm sau să denigrăm religia. Până la urmă însă, cititorii vor fi cei care vor decide dacă am reușit sau nu. Și, în mod sigur, nu o să comentăm nimic aici despre credințele noastre personale!

ECONOMIA RELIGIEI – CEEA CE CONTEAZĂ CU PRECĂDERE SUNT CREDINȚELE

Când vine vorba despre religie, avem în vedere atât instituțiile sale, cât și indivizii care o practică. O persoană poate fi credincioasă fără să aparțină unei instituții. Însă, pe de altă parte, nici o instituție nu poate supraviețui fără existența membrilor ei. Concurența dintre organizațiile religioase care încearcă să atragă adepți este structurată sub forma unei piețe a religiei. În abordarea acestei piețe ne concentrăm asupra credințelor religioase cum ar fi: mântuirea, damnarea, viața de apoi sau ființele supranaturale ca zeii, îngerii și demonii. Ne propunem să analizăm în special consecințele pe care aceste convingeri le au asupra comportamentului celor care le împărtășesc, fiindcă tocmai crezurile religioase – și nu rugăciunea individuală sau participarea la activități religioase organizate – reprezintă mecanisme importante care modelează comportamentul economic al indivizilor.

Crezurile religioase sunt un factor puternic care determină o persoană să se comporte potrivit învățăturii morale a religiei. Dacă cineva crede că prin eforturile proprii își poate crește șansele de a se mântui, atunci este plauzibil că va asimila

valorile morale respective și va acționa ca atare. Valorile morale precum hărnicia, chibzuința, onestitatea, încrederea transmisă celorlalți impun limite și ghidează comportamentul unei persoane care urmărește să-și sporească șansele unei vieți de apoi mai bune (în rai mai degrabă decât în iad). Beneficiile așteptate de la viața veșnică o motivează să urmeze codurile de conduită morală prevăzute de religia ei și să investească timp în activitățile religioase.

Luăm astfel în serios teza lui Max Weber (1930) din celebra sa carte, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, conform căreia credințele religioase încurajează o serie de trăsături, precum etica muncii, cinstea și cumpătarea, care, toate, contribuie la creșterea economică. De asemenea, credem că și anumite activități economice distributive, precum zeciuiala, donațiile către instituțiile religioase și asociațiile caritabile seculare sau înființarea școlilor cu profil religios, pot susține dezvoltarea economică. Pe scurt, religia poate stimula creșterea economică atât prin convingerile religioase ale credincioșilor, cât și prin practicile acestora.

Încorporând activitățile religioase printre opțiunile unei gospodării familiale ca unitate economică, economiștii Corry Azzi și Ronald Ehrenberg (1975) au descoperit că valoarea economică a timpului (rata salariului real pentru cei care lucrează pe piața oficială a muncii) influențează cât anume va aloca un individ activităților religioase. În analiza lor, reprezentarea grafică a participării unui individ la acestea de-a lungul vieții arată ca o curbă în formă de „U”. În tinerețe, valoarea economică a timpului este scăzută, iar investiția resurselor temporale în formalitățile religioase este, prin urmare, de înțeles. Apoi, când individul intră pe piața muncii, începe să își valorifice timpul mai mult, de aceea va aloca mai puțină vreme angajamentului religios. La vârsta pensionării, timpul este devalorizat, astfel că implicarea religioasă devine iar dezirabilă.

Acest model al ciclului de viață aplicat la problema participării religioase este în concordanță cu un altul, potrivit căruia,

în anumite cazuri, implicarea religioasă redusă, cum ar fi la vârsta de mijloc, nu duce la pierderea credinței. Cu alte cuvinte, o persoană poate avea convingeri religioase la fel de intens ca în trecut, în ciuda faptului că în prezent nu se mai implică formal la fel de puternic. Ideea este că acea persoană este motivată de credințele ei religioase să fie perseverentă la locul de muncă, să economisească pentru a-și susține familia, să inspire încredere colegilor și prietenilor, chiar dacă participarea sa la activitățile formale religioase este mai rară decât în trecut.

Potrivit economistului George Stigler (1982, pp. 22–23), activitățile religioase se aseamănă schimburilor comerciale prin caracterul lor voluntar și repetitiv. Pentru că sunt voluntare, un individ rațional nu ar participa la ele dacă nu ar considera că beneficiază în urma participării; iar pentru că sunt repetitive, activitățile religioase promovează onestitatea, transparența și încrederea și creează un mediu care descurajează înșelătoria și minciuna. Stigler privește credincioșii ca pe orice alți agenți economici raționali, care caută să își maximizeze utilitatea, cântărind costurile și beneficiile implicării în religie.

La mijlocul anilor '80, studiul religiei a început să fie abordat într-o manieră inovatoare, bazată pe cărțile lui Adam Smith, *Avuția națiunilor* (1791) și *Teoria sentimentelor morale* (1797). Această nouă direcție de cercetare a fost motivată și de apariția unor comunități religioase alternative în Statele Unite, în anii 1950 și 1960, care au atras mii de oameni de toate vârstele. Printre aceste mișcări s-au numărat secte creștine neconvenționale, în fruntea cărora s-au aflat lideri carismatici, precum Jim Jones cu al său Templu al Popoarelor (sectă responsabilă pentru masacrul din Guyana, în 1978) sau pastorul coreean Sun Myung Moon, care a înființat Biserica Unificării. Alte exemple sunt ashramurile hinduiste, formate în jurul unui guru sau al unui *swami*, precum Maharishi Mahesh Yogi, care a devenit maestrul spiritual al membrilor trupei Beatles și care a pus bazele organizației numite *Students International Meditation Society*. Natura acestor culte, heterodoxă prin credințe, practici

și organizare, a dat naștere unor întrebări referitoare la măsura în care oamenii se converteau voluntar la aceste confesiuni. De ce ar urma cineva un guru indian sau un apostol creștin auto-desemnat, dacă religiile lor implică un sacrificiu însemnat și pot duce la stigmatizare? Caracterizarea convertirii la asemenea culte drept o formă involuntară de „îndoctrinare“, „spălare pe creier“, „manipulare psihologică“, „control mental“ a ajuns o temă controversată și populară în dezbaterea publică.¹

Economistul Laurence Iannaccone a dezvoltat o abordare inovatoare a atracției exercitate de aceste noi mișcări religioase. Iannaccone (1992) a demonstrat că cei care se convertesc la sectele și cultele radicale nu sunt diferiți din punct de vedere psihologic de credincioșii creștini, protestanți sau catolici. Aplicând noilor confesiuni modelul alegerii raționale, Iannaccone a argumentat că indivizii aleg voluntar, în urma unei analize cost-beneficiu, să adere la o religie pentru a-și maximiza obiectivele. Iannaccone (1988) a aplicat cu succes principiile economice elementare enumerate de Gary Becker (1976, p. 5), „comportament de maximizare a utilității, echilibru de piață, preferințe constante“, pentru a construi un model formal pentru înțelegerea deciziilor religioase ale indivizilor.

Un individ își maximizează utilitatea atunci când își găsește un grup sau o organizație specifică (templu, moschee, sinagogă) care să îi satisfacă nevoile religioase. Grupurile religioase pot fi asemenea unor furnizori de servicii, iar ritualurile, doctrinele și credințele sunt tipuri de bunuri religioase, plasate pe o scară de la cele mai stricte până la cele mai permissive.² Astfel, cu cât bunurile pe care un anumit grup religios

1. Vezi James T. Richardson și David G. Bromley (1983), James T. Richardson (1993) și J. Gordon Melton (2000).

2. Această perspectivă este cunoscută sub numele de paradigma „biserică-sectă“ și îi aparține lui Max Weber (1930) și studentului său, Ernst Troeltsch (1992). A fost dezvoltată apoi de către sociologii Charles Glock și Rodney Stark (1965).

le livrează sunt mai constrângătoare, cu atât grupul se va separa mai mult, uneori până la antagonism, de contextul social mai larg. Cu cât tensiunea dintre acea comunitate și mediul din care face parte va fi mai mare, cu atât va fi mai costisitor pentru un individ să îi aparțină. De aceea, grupurile religioase care se disting mai puțin în societate tind să fie mai adaptabile la lumea seculară de astăzi.

Folosind o versiune a teoriei cluburilor concepută de James Buchanan (1965), Iannaccone a arătat că cerințele exigente ale unui cult îi împiedică pe indivizii cu o credință mai slabă, înclinați spre oportunism (*free riders*), să fie acceptați, în timp ce le oferă membrilor devotați posibilitatea unei experiențe de o calitate mai înaltă. Prin faptul că implică sacrificiu și riscul de a fi stigmatizat, cultele pot îmbogăți experiența religioasă a adeptilor.

Același model teoretic explică de ce indivizii care caută să își maximizeze utilitatea sunt motivați să se alăture sectelor radicale care au un mod și o structură de recompensare care se abat de la normele sociale. În timpul călătoriei sale în Statele Unite în 1904, sociologul german Max Weber a descoperit că un motiv convingător pentru a intra într-o sectă creștină care „controlează în mod riguros conduita membrilor săi” era acela de a avea acces la o experiență religioasă intensă, care includea mântuirea.¹ Dorința de afiliere era un semnal, un indicator al faptului că cel care urma să se convertească era dispus să fie la fel de dedicat precum ceilalți membri. Acceptarea de către ceilalți adepți era mai importantă decât opinia și reacția familiei și prietenilor.

Modelul clubului a servit și pentru a explica de ce indivizii aderă atât la grupuri religioase violente, precum Hamas, ISIS sau talibanii, cât și la comunități economice colectiviste, cum

1. Vezi Peter Thuesen (2010, p. 229).

ar fi comunitatea de tip kibbutz din Israel.¹ În cazul grupurilor islamice extremiste, indivizii compară avantajele și dezavantajele alăturării unui grup sau altuia. Potențialele beneficii includ un venit și alte bunuri materiale, dar și asigurare medicală și servicii funerare, precum și un sprijin acordat familiei celui decedat. Fiindcă nu există asigurări formale (acestea fiind dificil de garantat într-o țară devastată de război), cei care își doresc să lupte în cadrul unui astfel de grup sunt nevoiți să se bazeze pe reputația acestuia (Mironova, 2017).

Grupurile islamice radicale consideră că doar candidații de încredere și loiali merită recrutați. Pentru a-i selecta cât mai eficient, aceste grupuri cresc costul apartenenței prin aderența la un cod religios strict, care în realitate nici nu are o legătură directă cu abilitățile de luptător ale celor care intenționează să adere la grup. De exemplu, membrilor acestor grupuri li se solicită să poarte îmbrăcăminte tradițională, să se roage de cinci ori pe zi și să nu consume tutun sau alcool. Aceste reguli consolidează omogenitatea și devotamentul, esențiale într-un conflict armat și verifică permanent credința personală în islam a membrilor, necesară pentru războiul ideologic. Pentru a fi o unitate de luptă eficientă, grupul trebuie să ajungă la un echilibru între folosirea ideologiei ca mijloc de triere și evitarea situației în care aceasta ajunge să afecteze strategiile militare și politice.

Până în anii '90, studiile empirice din domeniul economiei politice au neglijat, de obicei, influența religiei. Totuși, lucrările lui Azzi și Ehrenberg (1975) și ale lui Iannaccone (1998) au deschis această direcție de aplicare a principiilor cercetării economice la diferite aspecte ale religiei, iar studiile recente de economie politică au început să integreze și dimensiunea religioasă. Una dintre cele mai importante teme în acest sens

1. Vezi Vera Mironova (2007), Eli Berman (2003, 2009) și Ran Abramitzky (2008, 2018).

vizează modul în care religiozitatea răspunde la dezvoltarea economică și la reglementările, subvențiile și restricțiile statale. Alte subiecte sunt legate de motivele pentru care unele țări au religii de stat sau oficiale și de modul în care subvențiile și reglementările guvernamentale influențează activitățile religioase. De asemenea, un punct de interes îl reprezintă și felul în care practicile și credințele religioase pot afecta productivitatea, creșterea economică și crearea și menținerea unor instituții politice precum democrația. Studii recente urmăresc, spre exemplu, cum este influențată creșterea economică de diversele grade de religiozitate și de participarea la activitatea religioasă organizată.

Abordarea noastră este centrată pe aplicarea principiilor economice și politice la studiul religiilor în diferite țări și perioade. Spre exemplu, oamenii sunt puși în situația de a face un calcul comparativ în momentul în care aleg să practice o religie: timpul dedicat slujbelor ar putea fi petrecut alături de familie sau de prieteni, alocat sportului, călătoriilor, privitului la televizor, cititului sau mersului la cumpărături. Pe de altă parte, participarea la serviciile și ritualurile religioase aduce și beneficii. Practicanții dobândesc o anumită experiență luând parte la activități religioase precum cântatul, rugăciunea, citirea Bibliei, ascultarea unei predici, dar și din interacțiunea cu oamenii care împărtășesc același crez. În același timp, aceștia își întăresc propria credință prin participarea la serviciile religioase formale. Acest aspect este cu atât mai important atunci când vine vorba despre decizia de a oferi copiilor o educație religioasă. Fiecare persoană cântărește în mod implicit o serie de costuri și beneficii atunci când decide cât de des va lua parte la activitățile religioase.

Abordarea economică a religiei pleacă de la observația că oamenii încearcă să își atingă în mod sistematic și deliberat obiectivele. Asta înseamnă că *decizia rațională* se aplică religiei în aceeași măsură în care se aplică și altor decizii individuale

și sociale. În termeni economici, în măsura în care dedicăm timp și resurse religiei, „cumpărăm“ bunuri religioase. Dacă aceasta implică participarea la slujba săptămânală, rugăciunea de cinci ori pe zi, donarea a 20% din venit, purtarea unor haine speciale sau o dietă specifică, atunci o persoană poate decide că este prea costisitor și poate alege să își reducă implicarea sau chiar poate opta pentru o religie mai ieftină. În calitate de credincios, un individ este un consumator de bunuri și servicii religioase, ceea ce înseamnă că manifestă o cerere pentru religie. Aceasta presupune că există și o ofertă corespunzătoare – o parte din ea provenind de la religia organizată formal. Vom analiza care sunt motivațiile și stimulentele pe care le oferă aceste organizații și, mai specific, cum sunt acestea influențate de reglementările guvernamentale ale pieței religioase. Existența unei religii oficiale sau de stat este o componentă importantă a acestei reglementări.

CARE ESTE CONȚINUTUL ACESTEI CĂRȚI?

Cartea este împărțită în două secțiuni, fiecare evidențiind diferite aplicații ale economiei la studiul religiei. În prima secțiune, capitolele se concentrează pe interacțiunea dintre religie și creșterea economică.

Capitolul al doilea prezintă cele două direcții ale interacțiunii – rezultatele economice au consecințe asupra religiozității și, la rândul ei, religia influențează rezultatele economice. În continuare, este examinată cea dintâi relație cauzală – ce efecte au creșterea economică și reglementările statale asupra credințelor și activităților religioase?

O idee-cheie este ipoteza secularizării, potrivit căreia creșterea veniturilor, dezvoltarea educației, intensificarea urbanizării și sporirea speranței de viață au ca efect diminuarea religiozității individuale și a rolului religiei în procesul de guvernare.

Versiunile sale exagerate – și contrafactuale – ajung să afirme că progresul educației și al științei ar reduce drastic cererea pentru religie. O altă idee importantă este modelul religiei ca piață, care demonstrează că reglementările guvernamentale, inclusiv instituirea unei religii de stat, pot influența diversitatea religioasă, afectând calitatea produselor religioase și gradul de implicare a credincioșilor.

Teoria secularizării își găsește de pildă aplicarea în cazul orașului Geneva din timpul lui Jean Calvin, cu ale sale reglementări ale activității economice, în speță în legătură cu distincția doctrinară dintre dobândă și camătă. Dobânda era o necesitate economică pentru tranzacțiile financiare și comerciale, fiind permisă de către autorități. Rata maximă a dobânzii, fixată la 5%, era reglementată de guvernul genevez și de Consistoriu, un comitet religios-moral ce ținea de guvern, și ale cărui decizii erau implementate de consiliul local (prin utilizarea cenzurii, excomunicării, încarcerării și exilării). O dobândă mai mare de 5% era numită camătă, deoarece era „excesivă”. Camăta în această formă era interzisă și pedepsită de către Consistoriu.

Pe vremea lui Calvin, rata maximă a dobânzii s-a ridicat de la 5% la 6,7%, iar după moartea sa, în 1564, guvernul genevez a crescut rata până la 10% (Robert Kingdon, 1959, pp. 37–38). Nicolas Colladon, un prieten al lui Calvin și secretarul Companiei Pastorilor, a denunțat public de la amvon creșterea abuzivă a dobânzii. În loc să susțină poziția coerentă teologică a lui Colladon, Compania Pastorilor l-a dat afară și l-a exilat din Geneva. Respingerea oficială categorică a poziției teologice a lui Calvin în ceea ce privește distincția dintre dobândă și camătă și susținerea hotărârii guvernului genevez de a crește rata dobânzii au inițiat procesul de secularizare a activității economice în Geneva.

Capitolul al treilea examinează celălalt sens al relației cauzale – cum afectează religiozitatea aspectele politice și

economice? Aici sunt parcurse teme și argumente propuse de către Max Weber în *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1930), unde acesta a analizat „influența anumitor idei religioase asupra dezvoltării unui spirit economic, sau a etosului unui sistem economic“ (p. 27).*

În urma analizei cantitative a unor date moderne, observăm că creșterea economică răspunde pozitiv unor credințe religioase mai puternice, în special cele legate de rai și iad, în contrast cu implicarea religioasă (ce constă îndeosebi în participarea la slujbe). Considerăm că credința are efecte pozitive mai ales prin promovarea unor calități precum strădania și cumpătarea, așa cum a sugerat și Weber. În același timp, considerăm că activitatea religioasă are efecte negative, în special pentru că reprezintă un consum de resurse și, de asemenea, pentru că este un semn al unor posibile reglementări legale și economice nefavorabile. Un alt efect al religiei este importanța pe care protestantismul o acordă citirii individuale a Bibliei, fapt care determină o creștere a ratei de alfabetizare, contribuind astfel la progresul economic.

În capitolul al patrulea vorbim despre religia islamică, și în special despre reglementările legale și economice impuse de aceasta. Regiunile geografice aflate sub dominație musulmană au excelat în ceea ce privește descoperirile științifice de-a lungul secolului al XI-lea și în expertiza militară până prin secolul al XVI-lea. Cu toate acestea, țările musulmane au înregistrat o scădere economică semnificativă comparativ cu țările creștine, începând cu revoluția industrială din secolul al XVII-lea. După cum argumentează și Timur Kuran (2004), dezvoltarea țărilor musulmane a fost frânată de restricțiile legale cu privire la întreprinderi, moșteniri, credite, asigurări și condiții contractuale. Odată cu extinderea activităților economice, determi-

* Traducerile din această carte sunt preluate din ediția Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, tr. Alexandru Diaconovici, Incitatus, București, 2003. [Traducerile marcate cu asterisc aparțin traductoarelor.]

nată de revoluția industrială, instituțiile legale și piețele au devenit elemente centrale, fapt ce explică declinul economic în societățile musulmane începând cu secolul al XVII-lea.

Cea de-a doua secțiune a cărții conține trei capitole care subliniază legătura dintre religie și economia politică. Capitolul al cincilea analizează subiectul religiei de stat, încercând să explice mai detaliat de ce anumite țări au o astfel de religie, iar altele nu. Religiiile de stat – pe care le identificăm ca atare mai mult dintr-o perspectivă a practicii *de facto* decât una *de iure* – tind să apară atunci când majoritatea oamenilor dintr-o țară aparțin unei singure religii. Acest model este valabil indiferent de tipul religiei, fiind accentuat în cazul în care principala confesiune este cea islamică. Dezvoltarea economică considerabilă nu are un impact semnificativ asupra existenței unei religii de stat, însă dacă se ia în considerare numărul de locuitori, se poate observa o curbă în formă de U inversat – în țările cu o populație numeroasă (cum ar fi India), dar și în cele cu o populație scăzută este puțin probabil să existe o religie oficială. Țările comuniste aproape că nu au niciodată o religie de stat. Se poate remarca, de asemenea, o durabilitate semnificativă a religiei de stat. Decizii luate cu multe secole în urmă, precum despărțirea catolicismului de protestantism odată cu Reforma din Marea Britanie și Suedia în anii 1500 și cu Marea Schismă dintre Biserica Creștină de Răsărit și Biserica Creștină de Apus din 1054, sunt încă marcante pentru modul în care arată instituțiile religioase în prezent.

În capitolul al șaselea examinăm grupurile religioase organizate, inclusiv cultele, sub forma modelului cluburilor de tip Buchanan-Iannaccone, în care membrii preferă uneori să suporte costuri ridicate ale apartenenței pentru a ține departe oportuniștii (*free riders*), care nu aduc nici o contribuție la misiunea grupului și la coeziunea socială. Aplicăm acest model teoretic și organizațiilor teroriste deoarece considerăm că explică unele aspecte ale violenței cu origini religioase, așa cum se întâmplă pe teritoriul palestinian.

Conceptele economiei religiei au fost, evident, aplicate de către cercetători și la analiza religiilor monoteiste. Un exemplu este răspândirea protestantismului în Europa (Robert Ekelund *et al.*, 1996) și relația războaielor dintre catolici și protestanți în Europa cu statutul militar al Imperiului Otoman (Murat Iyigun, 2008). Sriya Iyer (2018) a utilizat noțiuni de economia religiei pentru a evalua rolul organizațiilor non-profit hinduse și musulmane în India.

De asemenea, în capitolul al șaselea încorporăm observațiile noastre despre religia de stat din capitolul al cincilea în teoria cluburilor, pentru a explica ascensiunea budismului la statutul de religie de stat în Tibet, începând cu secolul al XV-lea și de-a lungul secolului al XVII-lea. Într-o piață nereglementată, cum este cea a regiunii Tibet în secolul al XII-lea, apariția unui monopol este naturală. Un element esențial în susținerea monopolului este existența unor costuri fixe ridicate, cum sunt acelea necesare creării și propagării unui anumit set de credințe religioase (spre exemplu, construirea de mănăstiri, susținerea unor ritualuri de trecere, editarea unor texte sacre, scrierea de hagiografii). Comparativ cu aceste costuri fixe, cele ale aderării și participării la religiile alternative sunt mai reduse. De aceea, dacă oamenii văd aceste religii alternative ca pe niște substitute, se poate totuși vorbi despre un echilibru, chiar și când există o singură religie dominantă. În cazul Tibetului, aceasta este budismul Mahayana.

În capitolul al șaptelea continuăm subiectul competiției uitându-ne la practica de canonizare a sfinților în Biserica Catolică, văzută ca un mecanism de contracarare a răspândirii protestantismului, în special a celui evanghelic. Canonizarea sfinților produce fervoare religioasă în regiunile tradițional catolice. De asemenea, credem că acest proces funcționează și ca un mod de a descuraja tendința crescândă a catolicilor de a renunța în totalitate la religie. În acest sens, inițiativa Bisericii Catolice de a declara sfinte persoane din locuri cât mai diverse,

cum ar fi America Latină, care până acum erau în afara sferei tradiționale (Italia și restul Europei), pare a fi justificată. Acest proces de globalizare se aplică și papilor, ultimii trei provenind din afara Italiei. Considerarea unor foști papi foarte apreciați drept persoane sfinte este un alt mod prin care Biserica Catolică încearcă să își crească popularitatea printre enoriașii săi.

Pe parcursul capitolelor, ne folosim de concepte și principii economice. Cu toate acestea, abordarea noastră este interdisciplinară, combinând principii din economie cu cele din sociologie, antropologie, istorie, geografie, teologie și filozofie. Credem că acest tip de cercetare interdisciplinară va fi esențială pentru progresele din acest domeniu.

Sperăm că această carte va convinge cititorii de utilitatea perspectivei economice și a științelor sociale în înțelegerea interacțiunilor dintre religie și societate. Suntem impresionați de cât de mult am învățat despre importanța și impactul religiei prin aplicarea acestei perspective și ne dorim ca și cititorul să împărtășească acest entuziasm.

2. CE FACTORI DETERMINĂ RELIGIOZITATEA?

Elementul central al religiei este reprezentat de credințele specifice despre transcendent, fie că vorbim despre o singură divinitate (monoteism) sau mai multe (politeism). Considerăm că o persoană este religioasă dacă aceasta crede într-una sau mai multe entități transcendente cu puteri supranaturale, care pot interveni în viețile oamenilor. Conform acestei definiții, religia este mai mult decât o comunitate de credincioși care împărtășesc o tradiție întemeiată pe mai multe narațiuni, obiceiuri, norme și ritualuri. De asemenea, este mai mult decât o rețea de interacțiuni sociale și de susținere colectivă. A fi religios înseamnă a avea credințe despre interacțiunea umană cu transcendentul.

Religiozitatea interacționează cu economia politică în două feluri.¹ În primul caz, când religia este variabila dependentă, o întrebare esențială este în ce fel afectează dezvoltarea economică și instituțiile politice participarea și credințele religioase. Un aspect al acestei interacțiuni este și influența pe care o au creșterea veniturilor, educația, urbanizarea și speranța de viață

1. Dubla relație de cauzalitate dintre religie și economie reprezintă o temă centrală în studiile lui R.H. Tawney. Spre exemplu, Tawney (1930, p.11) afirmă: „Este constructiv să urmărești, cu ajutorul lui Weber, influența pe care concepțiile religioase a avut-o asupra dezvoltării economice. La fel de important este să înțelegi efectele pe care diversele aranjamente economice dezvoltate de oameni le-au avut asupra concepțiilor religioase de-a lungul anumitor perioade istorice.”

asupra religiozității. O altă dimensiune este legată de efectele pe care reglementările guvernamentale ale activităților religioase le au asupra religiozității, incluzând cazul în care este instituită o religie de stat. În acest capitol, examinăm această primă direcție a relației cauzale – de ce este determinată religiozitatea într-o țară?

În capitolul al treilea, analizăm cea de-a doua direcție a interacțiunii – efectele religiei asupra comportamentului economic, social și politic. În acest caz, când religia este variabila independentă, o întrebare-cheie este cum afectează religiozitatea trăsăturile individuale – cum ar fi etica muncii, onestitatea, cumpătarea – și, prin acestea, performanța economică. Considerăm trăsăturile de caracter precum hărnicia, disciplina, onestitatea și respectul față de legi ca fiind forme de capital uman, într-un anumit sens similare cu educația și pregătirea. Un alt aspect se referă la efectele religiei asupra alfabetizării și educației în sens mai larg, și, prin aceasta, asupra productivității economice. Mai mult, performanțele economice pot fi afectate de legile și reglementările de natură religioasă. Aceste restricții pot avea impact asupra piețelor financiare, structurilor corporatiste și transferurilor de proprietate prin moșteniri, și pot afecta rolurile de gen, fertilitatea, programul de muncă și programele magazinelor (cum ar fi cazul legilor care restricționează activitatea comercială duminica).

CEREREA PENTRU RELIGIE ȘI IPOTEZA SECULARIZĂRII

În acest capitol, explorăm cea dintâi direcție a relației de cauzalitate: cum influențează economia și sistemul de reglementări religia într-o societate. Dacă privim religia ca variabila dependentă, putem să împărțim analiza noastră în două părți: cea despre cerere și cea despre ofertă, deși economiștii le tratează în mod instinctiv împreună. O perspectivă importantă

cu privire la cerere este adusă de ipoteza secularizării. Conform acesteia, dezvoltarea economică reduce participarea individuală la activitățile de cult, uneori până la punctul renunțării la religia organizată, și duce la reducerea influenței religiei organizate asupra opțiunilor politice și guvernării. Dezvoltarea economică diminuează, de asemenea, credințele religioase și preocuparea pentru rugăciunea personală. Totuși, aceste interacțiuni nu demonstrează în mod necesar că secularizarea duce la ateism; cu alte cuvinte, declinul religiozității nu este același lucru cu respingerea religiei.

Ipoteza secularizării datează cel puțin de la predica despre „folosul banilor” a întemeietorului metodismului, John Wesley, care a observat (1978, pp. 258–261) că, pe măsură ce enoriașii săi deveneau mai bogați, aceștia deveneau și mai puțin evlavioși. O versiune dezvoltată a acestei ipoteze este regăsită în opera clasică a sociologului german Max Weber (1930), *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, iar ideile lui Weber au fost dezvoltate de sociologii Peter Berger (1967) și Bryan Wilson (1966).

După Weber, dezvoltarea economică reduce influența religiei organizate asupra procesului de luare a deciziilor politice și, în general, asupra proceselor economice, sociale și legale. Procesul secularizării se manifestă de asemenea prin faptul că oamenii devin din ce în ce mai puțin credincioși, fapt ce poate fi măsurat prin participarea la slujbe și, cel mai important pentru Weber, prin gradul în care îmbrățișează credințele religioase.

Pentru Weber, secularizarea a fost o reacție la rolul central pe care l-a avut religia în timpul revoluției industriale din Europa anului 1700 și începutului anilor 1800. Weber crede că protestantismul a fost important în primele faze ale revoluției industriale – spre exemplu, în Germania și în Marea Britanie – deoarece a promovat disciplina morală și motivația internă de a munci din greu (aceasta fiind teza lui Weber despre etica protestantă). Progresele tehnologice, cum ar fi liniile de producție în masă și mașinăriile automatizate, aveau nevoie și de o forță de muncă dispusă să îndeplinească sarcini repe-

titive și monotone. Cu toate acestea, Weber (p. 72) credea că, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, moralitatea și etica muncii au ajuns să se separe cu totul de factorii motivați de origine supranaturală, cum ar fi mântuirea și damnarea. Capitalismul modern a creat un fundament intern care încurajează urmărirea propriului interes și o anumită „dedicare îndeletnicirii de a face bani“. Cel mai important, acest fundament nu mai depindea de religie. Așadar, Weber declară capitalismul modern „dominant și emancipat de mecanismele care l-au pus inițial în mișcare“.

În orice caz, Weber crede că revoluția industrială – și în general succesul economic – va duce la un declin al participării religioase și credinței. Credințele religioase se pot referi la Dumnezeu, viața de apoi, rai, iad etc., sau doar la tendința oamenilor de a se caracteriza ca purtători de spiritualitate mai degrabă decât afiliați unei religii, denominații sau secte. Dovada empirică pe care o vom discuta mai târziu confirmă ipoteza conform căreia pe măsură ce o țară devine mai bogată, participarea religioasă și credința tind să scadă.

Puncte de vedere extreme asupra secularizării au fost formulate de filozoful scoțian David Hume (1993), care vedea credințele religioase ca pe niște simple reflexii ale fricii și ignoranței. Întemeietorul psihanalizei, Sigmund Freud, argumenta că religia este o iluzie bazată pe anumite dorințe umane, „fiind opacă la argumente bazate pe dovezi“ (1964a, p. 31). Astfel, Hume și Freud au prezis – contrafactual, așa cum s-a dovedit mai târziu – că religia va scădea în mod dramatic ca răspuns la progresele din educație și știință. Religia se va diminua de asemenea odată ce economia va depăși vicisitudinile economiei agrare, înaintând către siguranța dată de structurile economice mai avansate și urbanizate. În analiza lui Karl Marx (1913), preconizatul declin al religiei este tendință specifică drumului către „modernizare“.

În încercarea lor de a aplica teoria alegerii raționale la cererea pentru religie, economiștii Corry Azzi și Ronald Ehrenberg

(1975) oferă un cadru teoretic ipotezei secularizării. O caracteristică esențială a modelului lor este legătura dintre religiozitate și probabilitatea mântuirii. Această legătură vizează evaluarea pe care o dau actorii sociali efectelor participării religioase și a credinței – mai pe larg, „faptelor bune” – asupra probabilității de a fi salvat. Spre deosebire de Azzi-Ehrenberg, Martin Luther, liderul Reformei protestante care a început în 1517, sublinia că un păcătos era mântuit doar prin credință, și nu prin faptele sale. „Faptele bune”, în teologia lui Luther, constau în îndeplinirea activităților cu credință. Munca de zi cu zi era bună în măsura în care era săvârșită cu evlavie: „O faptă bună este atunci când un om își vede de meșteșugul său, se plimbă, se odihnește, mănâncă, bea, doarme, și face toate cele necesare pentru a se îngriji de trupul său și pentru binele comun, și [...] Dumnezeu este mulțumit de ele” (Hart, 1995, p. 36). În înțelegerea lui Luther, activitățile zilnice îndeplinite cu motivația și atitudinea potrivită erau fapte bune.

Contemporanul lui Luther, Jean Calvin, avea o viziune asemănătoare, conform căreia activitățile zilnice obișnuite trebuie să fie îndeplinite cu credință: „Dumnezeu pune mai mult preț pe o smerită chivernisire a gospodăriei atunci când capul familiei, depășindu-și zgârcenia, ambiția, și alte pofte trupești, își ia drept țel servirea lui Dumnezeu conform unei chemări anume” (Calvin 1845, 4, XIII, p. 16). Această etică a muncii trudnice prin credință a fost completată de o teologie a predestinării și a celor aleși. Referindu-se la Epistola a doua către Tesaloniceni din Noul Testament, Calvin afirma că unii erau aleși de Dumnezeu pentru a fi mântuiți, în timp ce alții nu: „Mulți [...] consideră drept nepotrivit ca, din întreaga omenire, unii să fie predestinați mântuirii și alții osândei. Recunosc că această hotărâre divină este îngrozitoare; și totuși este imposibil să tăgăduim că Dumnezeu a prevăzut care va fi sfârșitul omului înainte de a-l crea și a prevăzut aceasta deoarece



Figura 2.1. Martin Luther. Pictură de Lucas Cranach cel Bătrân. Muzeul de Artă Harvard/Muzeul Fogg, dăruită de Meta și Paul Sachs, 1966. (© President and Fellows of Harvard College, 1955.164.)

el a rânduit-o prin hotărârea sa.“ Cum ar putea un credincios să știe dacă a fost mântuit, dacă se află printre cei Aleși? După Calvin, certitudinea mântuirii nu este posibilă, iar acest fapt este o sursă de nesiguranță și spaimă pentru credinciosul care

nu știe dacă a fost sau nu ales. Posibilele semne ale mântuirii sunt date de un sentiment lăuntric, subiectiv de certitudine și binecuvântări concrete de la Dumnezeu, cum ar fi succesul economic.

În teoria Azzi-Ehrenberg, în care religia poate contribui la creșterea șanselor de salvare, există o relație clară și complexă între beneficiile generate de religie și timpul și celelalte costuri pe care le implică o mai mare participare religioasă. Dacă participarea la slujbe sau rugăciunea individuală este o activitate care cere mult timp, de aici decurge logic predicția – coerentă cu ipoteza secularizării – că o creștere a valorii timpului (măsurată în salarii pentru cei care lucrează pe piața muncii) reduce această participare religioasă. Modelul implică faptul că timpul dedicat slujbelor și rugăciunii personale va fi mai mare pentru persoanele pentru care timpul are o valoare mai mică – cum ar fi pensionarii sau femeile din societățile tradiționale care nu lucrează pe piața muncii. Mai mult, oamenii mai în vârstă vor acorda mai mult timp religiei dacă se consideră că probabilitatea mântuirii depinde de participarea la activitățile religioase de-a lungul vieții. Presiunea este și mai mare dacă se consideră că acțiunile întreprinse mai târziu în viață contează cel mai mult pentru salvare – la fel se întâmplă și în cazul în care păcatele din trecut pot fi șterse prin confesiunea catolică sau alte instrumente ale răscumpărării.¹

OFERTA RELIGIOASĂ ȘI MODELUL PIEȚEI RELIGIOASE

O parte importantă a analizei centrate asupra ofertei este dată de modelul pieței religioase, bazat și elaborat pe gândirea lui Adam Smith (1791), a cărui operă clasică *Avuția națiunilor* este

1. Vezi Benito Arruñada (2004) pentru o discuție despre rolul Tainei Spovedaniei.

deseori privită ca fiind prima carte de economie modernă.¹ Modelul pieței religioase spune că reglementările guvernamentale influențează competiția dintre furnizorii de religie, afectând, așadar, și natura produsului religios. Mai exact, Smith credea că monopolurile furnizorilor de servicii religioase tind să devină – asemenea monopolurilor în general – neinovatoare și indolente. Această reacție se manifestă deoarece religiile de stat nu asigură o relație fermă între, pe de o parte, suportul financiar și, pe de altă parte, furnizarea unor servicii de calitate „clienților”. Religia, argumenta Smith, este mai vibrantă atunci când există o separare între ea și stat, deoarece absența unei religii de stat creează un climat favorabil competiției dintre furnizorii religioși. În plus, această competiție poate genera o mai mare varietate de religii dintre care clienții pot alege. Așadar, predicția lui Smith este că religia de stat va duce la scăderea participării religioase și, prin aceasta, a credinței.

Statele Unite ale Americii reprezintă un exemplu de țară cu o piață liberă a religiei și o ofertă variată de religii. În acest cadru pluralist, remarcat și de Alexis de Tocqueville în *Democrația în America* (2000), competiția generează „produse” religioase care au standarde foarte înalte de calitate și care sunt bine pliate pe preferințele individuale legate de gradul de strictețe și alte caracteristici. Participarea la slujbe și alte activități religioase – și probabil și nivelul religiozității – tinde să fie, așadar, mai mare.

Sociologul britanic David Martin se referă la Statele Unite ale Americii ca reprezentând „universalitatea modelul religios experimental” (1978, p. 31). Prin aceasta, Martin voia să spună că Statele Unite ale Americii au fost fondate de disidenți religioși care au crezut în Dumnezeu mai presus de monarh (regele

1. Analiza religiei din perspectiva pieței a fost elaborată de sociologii Roger Finke și Rodney Stark și de către economistul Laurence Iannaccone. Vezi Finke și Stark (1992), Iannaccone și Finke (1993), Iannaccone și Stark (1994) și Iannaccone (1991).

Iacob I al Angliei) sau de autoritatea ecleziastică a Bisericii de stat (Biserica Anglicană). Când Tocqueville a vizitat Statele Unite ale Americii în 1831, metodismul lui John Wesley era deja cea mai larg răspândită denominație din țară, aflându-se totodată într-o creștere rapidă. Metodismul propovăduia o mântuire universală, ușor de dobândit, care s-a secularizat sub forma valorilor democratice americane bazate pe incluziune și drepturi civile. Modelul american al religiei deschise tuturor a creat condițiile pentru o piață religioasă plină de viață. Această piață a determinat la rândul său și o participare mai mare a oamenilor la slujbe și alte activități religioase și o răspândire mai largă a credinței.

Modelul pieței religioase susține că o religie de stat – cum este instituită în Scandinavia sau în multe alte țări – generează scăderea pluralismului religios, și deci o participare scăzută la activitățile religioase. Cu toate acestea, relația dintre pluralism și credințele religioase poate fi mai slabă decât cea dintre pluralism și participarea la slujbe și alte activități religioase. Spre exemplu, sociologul Grace Davie (1994) a argumentat că după cel de-al Doilea Război Mondial, în Anglia – o țară în care anglicanismul este religia oficială – oamenii au manifestat tendința de a-și reduce participarea la slujbe, păstrându-și totuși în mare măsură credințele religioase. Credința poate fi mult mai puternică decât nevoia de apartenență, iar această tendință pare să încurajeze creșterea economică, așa cum demonstrează și studiile noastre empirice discutate în capitolul al treilea.

Sociologii Mark Chaves și David Cann (1992) au extins modelul pieței religioase, dezvoltând metode care măsoară gradul de implicare a statului și interferența sa cu activitățile religioase.² Ei arată că o mai mare reglementare a religiei de către

1. Există mai multe studii dedicate istoriei metodismului, printre care cel al lui William Warren Sweet (1954). Pentru o analiză a metodismului din perspectiva pieței vezi Finke și Stark (1992).

2. Fox (2018) identifică mai mulți indicatori ai reglementării religioase.

stat – în care Chaves și Cann au inclus și numirea liderilor religioși de către guvern – micșorează eficiența furnizorilor religioși și, prin aceasta, generează o rată mai mică a participării la serviciile religioase.

De-a lungul istoriei, statele au încercat să încurajeze religia restricționând activitățile seculare care concureau cu participarea la activitățile religioase. Cadrul legislativ din Israelul modern impune ca magazinele să fie închise și băuturile alcoolice să nu fie vândute în timpul Sabatului, când, în mod tradițional, evreii se roagă. În statele islamice moderne s-au impus interdicții asupra multor tipuri de activități seculare. În Statele Unite ale Americii, restricțiile legale, denumite colocvial „legile albastre”, sunt aplicate multor activități ce au loc duminică, având ca scop diminuarea concurenței făcute rugăciunii. Dovezi în acest sens au fost aduse de către economiștii Jonathan Gruber și Daniel Hungerman (2008) în studiul lor despre abrogarea „legilor albastre” în Statele Unite. Principala lor eșantion a cuprins 16 state americane care au abrogat aceste legi din 1955 până în 1991.¹ Ei au constatat că, după ce o „lege albastră” era revocată, participarea și contribuțiile religioase scădeau. Utilizând date din National Longitudinal Survey of Youth, ei au mai descoperit că eliminarea legilor restrictive rezulta într-o creștere a consumului de alcool și a drogurilor ilegale. Aceste efecte se manifestau, deloc surprinzător, cu precădere în cazul persoanelor care obișnuiau să meargă la biserică, dar care au încetat să o mai facă odată cu abrogarea legilor.

Restricțiile introduse de stat asupra activităților seculare pot de asemenea cauza o creștere în volumul și intensitatea

1. Neimplementarea „legilor albastre” a fost și ea o realitate. Statele care au renunțat la aceste legi au fost Florida, Indiana, Iowa, Kansas, Minnesota, North Dakota, Ohio, Pennsylvania, South Carolina, South Dakota, Tennessee, Utah, Vermont, Virginia și Washington. Opt state nu au adoptat niciodată legile, în 20 de state deciziile s-au luat la nivel local, iar alte 6 state au avut prevederi neclare cu privire la „legile albastre”.

stricteții credințelor și practicilor religioase. Potrivit lui Michael McBride (2010), strictețea crește deoarece costul său scade atunci când activitățile seculare sunt interzise. Reglementările statului care interzic substituturile seculare – cum ar fi cumpărăturile, participarea la evenimentele sportive, condusul sau călătoritul – tind să consolideze un monopol religios strict. McBride afirmă că acest rezultat este specific mai ales țărilor musulmane, care reglementează într-o foarte mare măsură activitățile seculare.

Religia de stat implică de obicei oferirea unor subvenții pentru activitățile religioase, cum ar fi salariile clericilor, finanțarea educației ecleziastice și colectarea unor taxe folosite în scopuri religioase. Spre exemplu, guvernul Arabiei Saudite a subvenționat clericii și administratorii religioși chiar și în țările străine în încercarea de a promova islamul sunnit (vezi Robert Lacey, 2009). În mod similar, Iranul a promovat islamul šiit în afara granițelor țării. Analiza economică sugerează că aceste tipuri de subvenții ar putea încuraja activitatea religioasă formală. De exemplu, dacă guvernul plătește pentru mai mulți clerici, lăcașuri de cult, educație religioasă și tipărirea unor texte sacre, atunci ne-am putea aștepta să vedem mai mulți clerici angajați, mai multe lăcașuri de cult, mai multă educație religioasă și diseminare a ideilor religioase. Mai mult personal și facilități îmbunătățite pot, la rândul lor, atrage mai mulți credincioși. Ideea centrală este de fapt că, prin intermediul subvențiilor, o religie de stat poate avea un efect pozitiv prin creșterea participării la serviciile religioase formale.

La antipodul susținerii prin subvenții este persecuția, declanșată de unele state care au căutat să suprimе religia în general sau anumite denominații în particular. Statele comuniste, precum Uniunea Sovietică, Germania de Est și China au încercat din răspuțeri să elimine religia organizată din sfera publică și, într-o anumită măsură, din cea privată. Un posibil

motiv al acestei suprimări este că religia organizată era privită ca un concurent politic al cvasireligiei comuniste (Paul Froese, 2008). Fosta Uniune Sovietică a încercat timp de 70 de ani să desființeze religia pentru a construi o națiune bazată pe ideologia marxist-leninistă, care era „științifică” și avea monopol asupra adevărului (Ernest Gellner, 1995).

Eradicarea principalelor religii organizate de către statul sovietic a avut consecințe neintenționate, cum ar fi încurajarea unor secte și culte obscure (Froese, 2008, p. 146). O decentralizare similară a religiei a avut loc în China comunistă începând cu 1949. Suprimarea și reglementarea strictă a religiei de către stat a creat o piață ilegală pentru o mare varietate de secte și culte religioase (Ian Johnson, 2007).

Sub președintele Xi Jinping, guvernul chinez a trasat două direcții de abordare a religiei. Recunoscând nevoia crescândă de religie în țară începând cu anii '80 și, ca parte a încercării de revitalizare a regimului, guvernul a favorizat ceea ce el numește „culturile tradiționale” ale budismului zen, taoismului, confucianismului și ale religiilor populare, restricționând în același timp creștinismul, islamul, budismul Mahayana (Tibet) și iudaismul.¹ Împrumutând categoria UNESCO a „patrimoniului cultural intangibil”, autoritățile au fost mai permissive în reglementarea unor practici populare cum ar fi divinația, cultele dedicate unor zeități din folclor, metodele de vindecare cu remedii din plante, acupunctura, tratamentul cu ventuze, yoga, artele marțiale budiste, *tai chi* și *qigong*.² Considerând că practicile religioase și spirituale încurajează moralitatea și anumite valori, guvernul le-a susținut ca fiind parte a campaniei sale împotriva corupției.

1. Pentru o analiză detaliată a pieței religioase în China, vezi Ian Johnson (2017). Moshe Bernstein (2017) discută despre iudaismul din China din perspectiva comunității chinezilor evrei din Kaifeng.

2. Pentru o definiție a intangibilității moștenirii culturale, vezi UNESCO (2018).

În timp ce promovau „culturile tradiționale“, autoritățile chineze au demarat o campanie împotriva creștinismului, islamului și budismului Mahayana, considerate „amenințări externe de securitate“ la adresa statului. Interzicând sau reglementând puternic aceste religii, guvernării voiau să se asigure în mod activ că acestea nu se încetățenesc, în sensul de a încorpora tradițiile și practicile culturale chinezești și de a se transforma într-o nouă teologie (Johnson 2017, p. 328). Un motiv important pentru care Partidul Comunist Chinez nu dorește „sinizarea“ acestor religii este acela al legăturilor lor cu comunități de credincioși din alte țări. De exemplu, protestanții chinezi sunt în legătură cu Biserici imigrante din Canada, Australia și Statele Unite ale Americii. Musulmanii sunt membri ai comunității religioase globale *ummah*, unii dintre ei participând la pelerinajul musulman de la Mecca (Hajj). Comunitatea evreiască din Kaifeng este în legătură cu Israelul. Guvernul lui Dalai Lama în exil este văzut ca o amenințare directă la adresa suveranității chineze în conflictul privind Regiunea Autonomă a Tibetului. Statul chinez a încercat eradicarea budismului Mahayana, și în particular a sectei Gelukpa, al cărei membru este și Dalai Lama (vom explora istoria acestei secte în capitolul al șaselea).

Recent, Departamentul pentru Culte a emis noi reglementări în ceea ce privește religia, care au intrat în vigoare în februarie 2018. Printre aceste reglementări se numără și restricții cu privire la discuțiile online despre religie, la educația religioasă și construirea, închirierea și finanțarea clădirilor cu scopuri religioase, precum și la interacțiunile cu membri ai aceleiași confesiuni din alte țări. Deși guvernul chinez nu a mai emis un raport oficial cu privire la religie din anii '90, se estimează că 67 de milioane de chinezi sunt protestanți și 15 milioane sunt catolici. Aproximativ jumătate din numărul estimativ de 82 de milioane de creștini aparțin de Biserici neînregistrate. *World Christian Database* estimează că până în 2040

protestanții din China vor atinge un număr de 450 de milioane. Partidul Comunist vede protestantismul ca pe o organizație civică de masă, care nu poate fi controlată, și deci o amenințare la adresa autorității partidului.¹ Această amenințare nu se manifestă sub forma unei presupuse influențe străine numai prin intermediul bisericilor, ci și prin intermediul pastorilor protestanți și al congregațiilor lor, care susțin public libertatea de exprimare și aplicarea și respectarea domniei legii de către autoritățile guvernamentale. Dată fiind dimensiunea comunității creștine, și în special a celei protestante, și vasta sa dispersare geografică într-o țară foarte mare, este mai probabil că noile reglementări vor fi implementate ca mijloc de intimidare împotriva anumitor Biserici mai vizibile și mai vocale mai degrabă decât pentru persecutarea pe scară largă a creștinilor.

Dintr-o perspectivă empirică, este interesant de examinat nu numai impactul comunismului asupra participării și credințelor religioase, ci și schimbările care au apărut în acest sens după înlăturarea regimului în mai multe țări la începutul anilor '90. Întrebarea este: dacă regimul comunist dispare, cât de mult durează până când nivelul religiozității revine la cel care ar fi fost dacă regimul comunist nu ar fi existat? În cazurile fostei Uniuni Sovietice și al Chinei, religia s-a restabilit rapid. La fel s-a întâmplat și cu multe alte foste țări comuniste, cu excepția Germaniei de Est. Așa cum vom discuta mai târziu, cercetările duc la constatarea că influența fostului regim comunist asupra religiozității se reduce cu timpul.

1. China Aid este o organizație nonprofit care monitorizează libertatea religioasă în China. Pentru mai multe detalii cu privire la restricțiile implementate de guvernul chinez asupra creștinilor, vezi China Aid (2018).

STATISTICI PE TERMEN LUNG DESPRE PARTICIPAREA LA BISERICĂ

Un mod de a testa ipoteza secularizării este examinarea pe termen lung a unor tendințe privind religiozitatea în mai multe țări. Problema este că informația despre tendințele religioase pe termen lung este dificil de obținut deoarece majoritatea studiilor, cum ar fi cele realizate de Gallup în Statele Unite, au început să fie făcute abia după cel de-al Doilea Război Mondial. Pentru multe țări, date credibile lipsesc cel puțin până spre anii '80.

Laurence Iannaccone a reușit să depășească o parte dintre aceste probleme utilizând informații din International Social Survey Programme (ISSP) pentru a estima ratele de participare la slujbe pentru 31 de țări începând cu anii '20.¹ El a avut ideea să adreseze respondenților întrebări retrospective despre cât de des participau părinții lor la biserică atunci când erau copii. Mai mult, el a introdus în chestionar întrebări despre cât de des participau respondenții înșiși la slujbe la vârsta de 11 sau 12 ani. Deoarece cei care au fost chestionați în ISSP în 1991 și 1998 erau de diferite vârste, a fost posibilă utilizarea răspunsurilor lor pentru a se obține estimări ale prezenței la biserică începând cu anii '20. Mai mult, el a obținut estimări separate pentru adulți (mamele și tații respondenților) și copii (respondenții la vârsta copilăriei).

În cazul Statelor Unite, numerele obținute de Iannaccone cu privire la participarea lunară sau mai frecventă indică valori ridicate care au rămas constante de-a lungul timpului. De exemplu, rata pentru adulți era de 61% în 1930 și 55% în 1985. Pentru copii, aceasta atingea 74% în 1930 și 56% în 1985. Comparația dintre rezultatele referitoare la copii și cele referitoare la adulți ilustrează două aspecte previzibile: participarea la

1. Laurence Iannaccone (2003). În mod surprinzător, acest studiu inovator nu a fost încă publicat și actualizat.

biserică tinde să fie mai mare pentru copii decât pentru adulți, dar în multe țări diferența s-a micșorat de-a lungul timpului.

Câteva țări din Europa Occidentală ilustrează o tendință clară și pronunțată de secularizare. În Franța, rata de participare pentru adulți a fost de 56% în 1930 și doar 19% în 1985. Numerele corespunzătoare în cazul copiilor au fost de 68% și respectiv 32%. În Germania, procentul adulților care merg la biserică a fost de 60% în 1930 și 29% în 1985, iar în rândul copiilor – 66% și respectiv 41%. În Marea Britanie, rata adulților a atins 39% în 1930 și 19% în 1985, în timp ce procentajele în cazul copiilor au fost de 77%, respectiv 28%. Italia a înregistrat de asemenea o scădere substanțială în ceea ce privește participarea la biserică a adulților, deși nu în aceeași măsură ca celelalte trei țări menționate. Iar în Italia participarea copiilor a scăzut foarte puțin din 1930 până în 1985.

Țările scandinave reprezintă un caz diferit deoarece rata participării s-a menținut la un nivel scăzut pe tot parcursul perioadei. Spre exemplu, în Suedia, rata prezenței la slujba religioasă în rândul adulților a fost de numai 19% în 1935 și 11% în 1985. Procentele corespunzătoare pentru prezența copiilor au fost de 24% și respectiv 12%. Rezultatele în Danemarca și Norvegia au fost similare. Un alt loc cu o participare religioasă scăzută de-a lungul timpului a fost Japonia, cu ratele în rândul părinților atingând 12% în 1930 și 7% în 1985. În acest caz, ratele prezenței la serviciile religioase a copiilor au fost asemănătoare: 13% în 1930 și 7% în 1985.

În sfârșit, putem menționa două țări europene care au înregistrat rate neobișnuit de ridicate ale prezenței la biserică pe termen lung. În Irlanda, rata prezenței adulților a fost de 98% în 1930 și 89% în 1985. Numerele corespunzătoare pentru copii au fost similare: 98% în 1930 și 90% în 1985.¹ În Polonia, rata de participare în rândul adulților a fost de 85% în 1930 și

1. Cu toate acestea, participarea religioasă în Irlanda a scăzut considerabil – până la 61% în cazul populației de peste 60 de ani, în anul 2008

67% în 1985, iar procentele corespondente în rândul copiilor au fost de 86% și 81%.

Dacă ne uităm la toate datele obținute de Iannaccone, putem spune că acestea susțin ipoteza secularizării. Cu toate acestea, nu ar trebui să ne grăbim să tragem concluzia că participarea religioasă se diminuează cu rapiditate. În unele țări dezvoltate – în special în Statele Unite – participarea la servicii religioase se menține ridicată.

DATE INTERNAȚIONALE RECENTE DESPRE RELIGIOZITATE

Avem mult mai multe informații despre religiozitate pentru perioada ce începe cu anii '80. Statisticile provin din sondaje internaționale, utilizate de mulți sociologi și economiști. Acestea includ aproape o sută de țări și cuprind mai multe valuri ale World Values Survey (WVS) (1981, 1990, 1995, 2000, 2005 și 2010) și International Social Survey Programme (ISSP) (1991, 1998 și 2008).

În legătură cu participarea la slujbe, avem informații începând cu anii '80 care sunt mult mai cuprinzătoare decât cele utilizate de Iannaccone. Ne-am concentrat în mod particular asupra prezenței săptămânale, lunare sau mai frecvente. În plus, deținem statistici începând cu aceiași ani despre frecvența rugăciunii individuale.

De asemenea, avem informații substanțiale începând cu anii '80 despre mai multe credințe religioase, care se referă, spre exemplu, la rai, iad și viața de apoi sau, în sens mai larg, la „Dumnezeu”. Aceste concepte sunt mult mai ușor de definit în contexte iudeo-creștine, dar pot fi regăsite sub alte forme și în alte religii, cum ar fi atingerea perfecțiunii în hinduism și budism. Așadar, informațiile din WVS și ISSP despre credințele religioase încearcă să cuprindă toate țările și religiile. De asemenea, ne-am uitat și la întrebări mai puțin specifice, cum ar fi cea

dacă oamenii se consideră religioși sau dacă văd religia ca fiind importantă în viața lor.

FACTORII DETERMINANȚI AI RELIGIOZITĂȚII

Pentru a studia efectele nivelului dezvoltării economice și ale altor variabile, am utilizat date despre religiozitate până în anii '80 pentru aproximativ o sută de țări. În continuare vom discuta principalele observații făcute în urma acestei investigații.

MODELE ALE SECULARIZĂRII

În concordanță cu datele pe termen lung despre participarea religioasă avansate de Iannaccone, și noi am constatat că dezvoltarea economică mai ridicată, măsurată prin produsul intern brut (PIB), are un efect negativ puternic asupra tuturor dimensiunilor religiei. Acest model se regăsește în măsurările participării religioase care sunt analoage cu variabilele folosite de Iannaccone – prezența lunară sau săptămânală la slujbă. Relația negativă se aplică și măsurării credințelor religioase – în iad, în rai, în viața de apoi și în divinitate – și întrebării dacă o persoană se consideră sau nu religioasă. În acest sens, teza secularizării este puternic susținută. Această concluzie are o notă de ironie, deoarece cercetătorii care susțineau teoria secularizării au fost mai degrabă în defensivă în ultimele decenii. Spre exemplu, sociologul Peter Berger (1996) s-a dezis de poziția sa inițială care era în favoarea tezei secularizării. Spre deosebire de el, un alt sociolog, Rodney Stark (2015), nu a crezut niciodată că religia era în regres.

O observație care oferă susținere argumentelor neseculariștilor (cum ar fi sociologii Rodney Stark și Roger Finke) este că Statele Unite, prospere fiind, au menținut de-a lungul timpului

un nivel ridicat al participării religioase formale și al credințelor religioase. Un alt aspect al disputei este legat de faptul că seculariști precum Hume și Freud au exagerat argumentând contrafactual că religia își va pierde repede rolul de forță socială semnificativă. Mai plauzibilă pare să fie ideea că efectele negative pe care dezvoltarea economică le exercită asupra religiozității se constituie de fapt într-un proces lent și treptat.

REGLEMENTAREA GUVERNAMENTALĂ A PIEȚEI RELIGIEI

În continuare, am analizat efectele pe care intervenția statului pe piața religiei le are asupra religiozității. Ne-am concentrat pe doi indicatori – prezența unei religii de stat în 1970 și existența unei forme de reglementare a pieței religiei în anii '70. Detaliem cercetarea noastră asupra religiei de stat în capitolul al cincilea. Variabila reglementării, conform lui Chaves și Cann (1992), ne arată dacă liderii Bisericii sunt desemnați de stat sau dacă numirea lor în funcție are nevoie de aprobarea statului.

Prezența unei religii de stat se află într-o relație statistică pozitivă cu toate modurile noastre de măsurare a religiozității. Considerăm că aceste tendințe reflectă subvenționarea religiei organizate, care, de regulă, însoțește o religie de stat. La polul opus, variabila reglementării se află într-o relație negativă cu toate modurile noastre de măsurare a religiozității. Din punctul nostru de vedere, aceasta înseamnă că reglementarea de către stat descurajează competiția și duce la scăderea calității bunurilor religioase.

De asemenea, am luat în considerare și la cazul regimului comunist ca formă extremă de reglementare statală a pieței religiei. În acest caz, am identificat efecte negative pronunțate asupra tuturor măsurătorilor noastre referitoare la religiozitate. Aceste efecte s-au redus de-a lungul timpului, odată cu prăbușirea regimului comunist, de obicei la începutul anilor '90. Totuși,

efectele negative mai puteau fi încă resimțite – reduse la jumătate – chiar și la zece ani sau mai mult de la căderea regimului.

De asemenea, am mai descoperit și că religiozitatea se asociază într-o manieră interesantă cu apartenența religioasă. În ceea ce privește participarea la serviciile religioase formale, cele mai scăzute rate le au budiștii, protestanții standard, evreii și hindușii, în timp ce ratele cele mai înalte le au alți creștini (în principal evanghelicii), catolicii și musulmanii. Privitor la credințele religioase, de pildă în iad și rai, cele mai mici valori au apărut la protestanții standard, budiști, hinduși și evrei, iar cele mai ridicate – de departe – la alți creștini (evanghelici) și musulmani.

DEZVOLTAREA ECONOMICĂ ȘI RELIGIOZITATEA

Așa cum am menționat, datele indică faptul că statele mai dezvoltate sunt mai puțin religioase decât cele mai puțin înstărite, religiozitatea diminuându-se pe măsură ce statele devin mai prospere. Totuși, pentru ca acest model să fie înțeles corect, este necesar să fie luate în considerare mai multe aspecte ale dezvoltării economice, precum educația, urbanizarea și speranța de viață. Astfel, relația dintre religiozitate și dezvoltarea economică depinde de ce dimensiune a dezvoltării este avută în vedere.

Educația. Unul dintre argumentele care susțin teza secularizării este că oamenii care au avut parte de mai multă școlarizare tind să aibă mai multă încredere în metoda științifică și, prin urmare, să respingă credințele care se bazează pe forțe supranaturale. Cu alte cuvinte, dacă credințele religioase au ca fundament ignoranța, atunci indivizii mai educați tind să fie mai puțin religioși. Acest punct de vedere este cel adoptat de Hume și Freud.

Se poate contraargumenta că toate credințele religioase presupun gândire abstractă, la fel ca multe alte ipoteze teoretice și

în special idei care nu se pot verifica empiric. Dacă persoanele mai educate sunt capabile de abstractizările de care are nevoie investigația intelectuală, atunci acestea vor putea și vor fi dispuse să recurgă la formele abstracte de gândire pe care se sprijină credințele religioase. În mod surprinzător, și Freud a susținut acest argument, într-o etapă mai târzie a vieții el apropiindu-se de religie (1964b).

Din analiza noastră empirică, analizând produsul intern brut pe cap de locuitor, speranța de viață și urbanizarea, nu reiese că o creștere a timpului petrecut în sistemul de educație ar reduce religiozitatea. Școlarizarea îndelungată aproape că nu are nici un efect asupra participării la serviciile religioase, iar când vine vorba de credințele religioase, în special cele referitoare la iad și rai, s-ar putea să aibă chiar efecte pozitive. Aceste rezultate nu sună deloc ca argumentele lui Hume și ale tânărului Freud, care considerau religia fundamental irațională.

Poate că durata școlarizării nu are relevanță pentru religiozitatea unui individ, ci mai ales pentru calitatea procesului educațional. În anumite religii precum iudaismul, se pune un mare preț pe citirea textelor sacre în copilărie. Ca urmare, religia iudaică a sprijinit un sistem de învățământ universal la nivel primar (Maristella Botticini și Zvi Eckstein, 2012). Familiarizarea copiilor evrei cu *Mișna* și *Talmudul* implică dobândirea unor capacități de argumentare și dezbateri și dezvoltă curiozitatea intelectuală și disciplina mentală. Această relație interdependentă este în acord cu relația pozitivă dintre educație și credințele religioase.

Urbanizarea. Datele comparative pe care le-am colectat la nivel internațional arată că religiozitatea, sub toate formele, se află într-un raport invers proporțional cu rata de urbanizare a unui stat. În zonele rurale, participarea religioasă tinde să fie mai ridicată decât în cele urbane. Claude Fischer (1978) atrage atenția că, la orașe, religia organizată trebuie să concureze cu mai multe alternative de petrecere a timpului, cum ar fi muzeele, teatrele, mersul la cumpărături sau implicarea politică.

Așadar, odată cu urbanizarea, participarea religioasă devine doar una dintre numeroasele opțiuni ale oamenilor, iar aceștia tind să nu mai ia parte la activități religioase formale.

O altă explicație posibilă este aceea că locuitorii din mediul rural apelează la religie pentru a face față incertitudinilor climatice, care au o importanță deosebită în acest mediu – de exemplu, acelea asociate cu tornadele, inundațiile sau seceta. Legătura dintre incertitudinea evenimentelor naturale și religiozitate a fost examinată în câteva studii recente. Daniel Chen (2010) a analizat felul în care gospodăriile indoneziene au răspuns dificultăților economice produse de criza financiară din Asia, în 1998. Acesta a descoperit că, pe măsură ce problemele financiare ale oamenilor erau mai mari, probleme măsurate prin scăderea consumului pe cap de locuitor, cu atât intensitatea religioasă era mai crescută, aceasta fiind măsurată prin studiul Coranului și participarea la școlile islamice. Interpretarea lui Chen este că acea criză financiară a făcut să crească cererea pentru ajutorarea reciprocă oferită de religia organizată. Potrivit acestei perspective, impactul dificultăților economice asupra religiozității nu a fost semnificativ în cazul gospodăriilor care dispuneau deja de resurse și credit.

Un alt mod de a analiza religiozitatea este acela de a observa susținerea liderilor ecleziastici de către populație. Folosind date din secolul al XII-lea până în secolul al XV-lea, Eric Chaney (2013) a remarcat că în perioada în care nivelul Nilului era fie prea ridicat, fie prea scăzut, cea mai înaltă autoritate religioasă din Egipt, *ulamā*, înlocuia, cel mai probabil, sultanul, iar investițiile în infrastructura religioasă creșteau. În timpul unui dezastru natural produs ori de inundație, ori de scăderea nivelului Nilului, *ulamā* obținea concesi mai mari de la sultan. Explicația este că oamenii, inclusiv sultanul, căutau intervenția supranaturală folosindu-l drept mediator pe *ulamā*. Posibilitatea reală a unor revolte generate de foametea produsă de lipsa cerealelor (fie în urma inundației, fie în urma secetei)

determina creșterea autorității politice pe care *ulamā* o avea atât asupra poporului, cât și asupra sultanului. Concluzia generală este că o criză economică a cărei cauză o reprezintă o variație a debitului fluvial produce incertitudine economică și, prin urmare, intensifică puterea liderilor religioși.

În același sens, Marianna Belloc, Francesco Drago și Roberto Galbiati (2016) au evaluat efectele istorice asupra religiozității, determinate de un alt tip de dezastru natural, anume cutremurele din orașele italiene din Evul Mediu. Între anii 1000 și 1300, multe orașe italiene și-au schimbat regimurile politice, trecând de la autocrație înspre forme democratice. Autorii studiului au descoperit că producerea unui cutremur creștea probabilitatea ca liderii religioși (episcopii) să păstreze, într-o manieră autocratică, controlul asupra orașelor, în contrast cu tranziția către instituții mai democratice. Interpretarea studiului este că poporul tindea să se supună autorităților religioase atunci când stabilitatea mediului în care trăia era amenințată, el având sentimentul că un cutremur sau un alt dezastru natural era probabil. Aceste efecte apăreau și în cazul în care cutremurul nu producea pagube fizice însemnate – sugerându-se că frica de Dumnezeu era mai importantă decât efectele exercitate asupra rezervelor de capital sau asupra activității economice. Mai mult decât atât, aceste efecte nu se făceau simțite în cazul orașelor conduse de lideri autocratici seculari, unde impactul cutremurelor asupra religiozității nu era relevant. În plus, în orașele guvernate de autorități religioase, cutremurele tindeau să ridice nivelul investițiilor în clădiri religioase, indicând, așadar, o relație directă între creșterea incertitudinii și intensificarea religiozității.

Într-un studiu mai recent, Christine Binzel și Jean-Paul Carvalho (2017) analizează revenirea la islam din Egipt, începând de la mijlocul anilor '80 și de-a lungul anilor '90. Un factor cheie care a contribuit la aceasta a fost universalizarea procesului educațional, ca urmare a revoluției din 1952. Inițial, acest

proces a fost însoțit de creșterea oportunităților de angajare, în concordanță cu creșterea calității resurselor umane. Ulterior însă, oportunitățile de angajare pentru tinerii educați s-au diminuat, în special din cauza unei scăderi semnificative a angajărilor în sectorul public în prima parte a anilor '80. Binzel și Carvalho consideră renașterea islamistă egipteană drept un mecanism de gestionare a aspirațiilor neîmplinite – numit uneori „privațiune relativă” –, și anume aspirații create de educația de nivel ridicat care nu își găsește un deuseu pe piața muncii, în activități profesionale care să o valorifice. Concret, cei doi susțin că mișcarea islamică – inclusiv apariția Frăției Musulmane – a fost determinată de frustrările tinerilor educați.

DEZVOLTAREA CATEGORIEI *NONES*

O altă abordare avansată de cercetătorii ipotezei secularizării este cea legată de studierea creșterii numerice a categoriei celor neafiliați religios (*nones*). Această categorie cuprinde indivizi care nu au nici o afiliere religioasă formală, care pot să aibă sau nu educație religioasă, care pot avea credințe privitoare la spiritualitate, care pot fi agnostici sau care pur și simplu nu se pot decide referitor la religie. *Nones* pot susține credințe spirituale generale, precum credința în Dumnezeu, se pot considera pe ei înșiși drept „spirituali” sau pot fi independenți de religie sau nehotărâți în această privință. *Nones* reprezintă o categorie distinctă față de aceia care cred că nu există nici o divinitate (atei).

Categoria *Nones* este un segment al societății din întreaga lume, aflat în creștere, în special în regiunile în care fertilitatea este scăzută, iar populația îmbătrânită, precum Europa, America de Nord, China sau Japonia (Pew Research Center, 2015a). În plus, pe măsură ce o țară devine mai înstărită, participarea religioasă a credincioșilor scade ușor, în timp ce participarea necredincioșilor scade considerabil (vezi John Huber, 2005).

Cercetătorii au descoperit că scorurile mari date de respondenți la trei întrebări despre religie au o corelație semnificativă cu faptul că o persoană este foarte credincioasă, cu alte cuvinte, un *liminal* (individ care uneori afirmă că este religios, alteori afirmă că nu este deloc) sau un *none*.¹ Aceste trei întrebări se referă la credința în Dumnezeu, la credința că Biblia (sau orice alt text sacru asemănător) este cuvântul literal al lui Dumnezeu și la gradul de participare la serviciile religioase. Cei care au scoruri ridicate la aceste întrebări tind să fie credincioși practicanți, în timp ce aceia cu scoruri reduse tind să fie *nones*. Aceia cu scoruri medii – liminalii – nu sunt nici loiali vreunei religii organizate, nici nu neagă vreo religie. Michael Hout (2017) apreciază, din date recente, că 70% dintre americani au în mod consecvent o afiliere religioasă, 10% dintre ei nu au avut niciodată, iar 20% dintre ei uneori au, alteori nu (liminalii). Conform acestor rezultate, unul din cinci americani poate fi considerat drept un liminal.

Majoritatea covârșitoare a celor care fac parte din categoria *nones* au fost educați într-o tradiție religioasă. Această constatare a celor de la Pew Research Center este confirmată de Hout și Claude Fischer (2014), care au observat că cei formați într-o tradiție religioasă tind din ce în ce mai mult să nu își stabilească vreo preferință religioasă la maturitate, comparativ cu indivizii din grupurile mai vechi. De exemplu, comedianțul Pete Holmes a fost crescut și educat formal ca protestant evanghelic. După 20 de ani, Holmes a început să pună sub semnul întrebării religia în spiritul căreia a fost crescut și educat în primele două decenii ale vieții sale. Acesta a încercat și alte opțiuni, inclusiv budismul, iar acum se consideră un „căutător spiritual cu tendințe creștine“, neafiliat.² Ca mulți neafiliați, Holmes

1. Termenul de „liminal“ a fost introdus de Chaeyoon Lim, Carol Ann MacGregor și Robert Putnam (2010). Pentru o discuție pe același subiect vezi Michael Hout (2017).

2. Vezi interviul dat lui Kate Shellnutt pe 7 aprilie 2017 în *Christianity Today*.

nu mai vrea să-și limiteze opțiunile religioase la o singură credință. Acest tip de religiozitate a fost numit colocvial „religie *à la carte*“. Mulți neafiliați caută împlinirea spirituală pe care nu o pot găsi într-o singură religie; ei selectează și aleg credințe care pot fi parte a unei tradiții religioase sau a mai multora.

Procentul americanilor educați și fără nici o afiliere religioasă crește treptat, de la aproape 3% la începutul anilor '70 la aproximativ 8% în ultimul deceniu (Pew Research Center, 2012b). Cam 40% dintre cei care au crescut fără vreo afiliere religioasă au continuat să fie nereligioși și la maturitate, o treime au devenit liminali, iar un sfert dintre ei s-au convertit la o religie (Hout, 2017). Dintre cei născuți între 1981 și 1996 (milenialii) și educați religios, 22% nu optau pentru nici o religie în 2012. Acest procent este cu 50% mai mare decât cel pentru indivizii născuți cu douăzeci de ani mai devreme și de cinci ori mai mare decât al acelora născuți cu cincizeci de ani mai devreme. Pe măsură ce înaintează în vârstă, procentul milenialilor care sunt *nones* probabil că va crește.

Aceste tendințe se potrivesc cu rezultatele obținute de Hout și Fischer (2014) pentru perioade mai puțin recente. Cei doi au constatat că probabilitatea ca americanii care au crescut în anii '60 să nu opteze pentru nici o religie, odată ajunși la maturitate, e mai mare decât aceeași probabilitate pentru cei care au fost crescuți fără vreo religie înainte de anii '60. De pildă, dintre cei născuți în anii '60 și care nu au avut nici o educație religioasă, 60% nu s-au decis pentru nici o religie la maturitate, în vreme ce dintre cei născuți în anii '30 și care, de asemenea, nu au avut nici o educație religioasă, doar 24% nu aveau o religie la maturitate atunci când au fost chestionați.

CATEGORIA *NONES* ȘI RELIGIOZITATEA LA UNIVERSITATEA HARVARD

O perspectivă mai personală asupra ipotezei secularizării și asupra rolului celor care fac parte din categoria *nones* ne-a fost dată cu ajutorul studenților de la cursul nostru de *Religie și economie politică* de la Harvard, din 2015 și 2017, cărora le-am cerut să efectueze sondaje de opinie despre religie în căminele studenților. Am aflat astfel că aproximativ 40% dintre studenți erau *nones* sau ateî. Aceștia făceau parte din ultimul segment al milenialilor, fiind născuți în anii '90. Milenialii formează cel mai mare grup al *nones* din Statele Unite (35% în 2015), iar concluzia noastră din sondajul efectuat la Harvard este că mulți dintre acești *nones*, aflați atunci la nivelul studiilor de licență, au fost crescuți și educați de părinți care nu aveau nici o afiliere religioasă formală sau care nu le-au oferit copiilor lor o educație religioasă.

Aceste date sunt în acord cu cele ale unui alt sondaj realizat de ziarul Universității, *Harvard Crimson* (2015), adresat studenților care tocmai intraseră la facultate. Segmentul de studenți care au declarat că „nu sunt deloc religioși” a variat de la 31% la 34% pentru grupele nou formate în Universitate între 2013 și 2017. Procentele pentru cei care s-au identificat drept „nerelegioși” sau „nu foarte religioși” au variat între 57% și 60%.

S-a spus adesea despre Harvard că este un loc „fără Dumnezeu”, ceea ce este ironic, având în vedere că Universitatea a fost înființată în 1636 pentru a educa pastorii congregaționaliști (puritani).¹ Dată fiind această recentă reputație ateistă, ar fi de așteptat ca patru ani de educație la Harvard să aibă un efect de secularizare asupra credințelor și practicilor religioase ale

1. Potrivit lui Rosemary Groves (1988), „Harvard nu a scăpat niciodată de eticheta de «Universitate fără Dumnezeu». Se pare că această denumire provine încă din 1886, când a renunțat la capela obligatorie, fiind prima universitate care a luat această inițiativă”.

studenților nou admiși. Prin secularizare înțelegem o diminuare a credințelor și a practicilor religioase ale unui student, precum și o slăbire a afilierii religioase formale. În realitate, lucrurile nu arată așa. Rezultatele sondajului nostru sugerează că studenții care nu au o identitate religioasă intră de regulă la Harvard cu acest statut. Observațiile noastre nu indică faptul că frecventarea Universității Harvard ar scădea considerabil gradul de identificare cu o religie organizată sau intensitatea credințelor religioase. Așadar, este o greșeală să se susțină că Harvard ar putea avea un efect de secularizare asupra studenților nou admiși; mai degrabă, există ceva în cadrul Universității Harvard – și probabil și în alte universități de top – care tinde să atragă oameni nereligioși.

Observațiile noastre sunt în conformitate cu cele ale unui sondaj coordonat de Parker Rossman și colaboratorii săi (1960) și adresat studenților de la studiile de licență de la Harvard în 1959. Asemenea studenților chestionați în 2015 și 2017, și cei de la licență din 1959 tindeau să creadă în Dumnezeu fără să găsească o legătură între această credință și o doctrină mai riguroasă; mai degrabă credeau în mod generic într-o „prezență” care pătrunde peste tot. Studenții aceștia erau mai curând spirituali decât religioși, în sensul în care își formau propriul amestec de credințe. Printre respondenții sondajului domina agnosticismul, Dumnezeu fiind considerat „un principiu impersonal, de necuprins, al ordinii sau al uniformității naturale”. Liminalii au fost și ei prezenți în sondaj, 85% dintre respondenții agnostici susținând că nu puteau să infirme existența lui Dumnezeu mai mult decât puteau să o confirme.

Coordonatorii sondajului din 1959 au tras concluzia că de obicei studenții erau admiși la Harvard având deja aceste particularități referitoare la credință, schimbările religioase fiind mai probabil să se producă în perioada liceului decât în perioada facultății. Studenții care intrau la universitate întruchipau

secularizarea societății americane, care considera educația superioară drept un „centru instituțional de dezvoltare a cunoașterii de care depinde societatea modernă tehnologică” (Joe Nichols 2017, p. 171). După cum afirmă Rossman *et al.* (1960, p. 30), „ar putea reieși din acest sondaj că Harvard nu afectează într-o măsură însemnată morala și etica studenților săi, deși s-ar putea deduce că Harvard are o influență mai mare asupra opiniilor politice decât asupra celor religioase. Studenții de la Harvard devin de obicei liberali (în sens american)”.

Această observație din sondajul din 1959 se află în dezacord cu datele recente. În 2017, studenții tindeau să fie deja liberali atunci când erau admiși la Harvard – aproximativ 70% dintre cei admiși în acel an se declarau astfel. Concret, 88% dintre ei aveau o opinie nefavorabilă la adresa președintelui Donald Trump, în timp ce 86% aveau o opinie favorabilă fostului președinte Barack Obama. S-ar părea că nu Universitatea Harvard exercita o influență de liberalizare asupra studenților. Mai degrabă aceștia veneau la facultate considerându-se deja liberali. Această tendință este în conformitate cu aceea mai amplă, potrivit căreia milenialii ocupă cel mai mare procent dintre cei care se identifică drept democrați (55%), comparativ cu generația anterioară, din care 27% declară că au această orientare politică (Pew Research Center, 2017a).

CONVERTIREA RELIGIOASĂ

În ciuda faptului că cei mai mulți oameni își păstrează religia în spiritul căreia au fost educați, există mulți care optează pentru altă religie în timpul vieții. De exemplu, Michael Marissen (2016, p. xv), un specialist în muzica lui J.S. Bach, se prezintă ca fiind cineva educat în spirit calvinist olandez. Mai târziu a ales să devină metodist, apoi a trecut la iudaismul reconstrucționist și de curând s-a hotărât pentru agnosticism. Conside-

răm că procesul prin care cineva alege o religie (chiar dacă este aceeași în cadrul căreia persoana respectivă a fost crescută) este voluntar și că implică alegerea rațională; mai precis, aplicăm același tip de cadru conceptual pe care îl folosim pentru a înțelege participarea la serviciile religioase. Acestea fiind spuse, convertirea poate fi influențată de restricții impuse de stat sau de religiile organizate.

CADRUL CONCEPTUAL

Să presupunem că, la un moment dat, o persoană dezvoltă anumite preferințe pentru caracteristicile și serviciile oferite de religii alternative.¹ De pildă, unele religii sunt mai stricte decât altele, iar oamenii se raportează diferit la strictețe. Să presupunem în continuare că o persoană poate alege dintr-un set de religii disponibile în spațiul în care se află. De regulă, doar câteva religii sunt prezente într-o manieră suficient de atractivă în vecinătatea în care locuiește cineva – pentru că pot oferi experiențe pe care să le împărtășească cu alți credincioși, pentru că pot furniza servicii religioase formale și educație religioasă pentru copii etc.

Trecerea unei persoane de la religia sa curentă la o alta poate fi costisitoare, de exemplu, dacă există restricții legale în ceea ce privește convertirea sau dacă religia alternativă nu îi este familiară persoanei respective. Costurile convertirii pot include apostazia, precum și excluderea din cercurile sociale și religioase din care persoana în cauză făcea parte înainte. Totuși, credem că schimbarea religiei este posibilă cu anumite costuri. Deloc surprinzător, cu cât costurile sunt mai ridicate, cu atât imboldul convertirii este mai scăzut.

1. Pentru o discuție detaliată a acestei perspective, vezi Rodney Stark și Roger Finke (2000), precum și Robert Barro, Jason Hwang și Rachel McCleary (2010).

Având în vedere costul convertirii, se va tinde mai mult spre aceasta atunci când religia alternativă este mai tentantă decât religia curentă. De obicei, tinerii care sunt influențați de părinți își prețuiesc religia curentă, însă schimbările care pot surveni de-a lungul vieții (inclusiv căsătoria cu cineva care are altă religie) pot produce un decalaj între statutul alternativ și cel curent. De exemplu, odată ce protestantismul evanghelic a luat amploare, mulți credincioși protestanți tipici au devenit tot mai atrași de varianta alternativă. În general, un pluralism mai mare al reprezentării religioase într-un stat sau într-o regiune înseamnă un set mai bun de alternative religioase pentru omul obișnuit și, prin urmare, o rată mai mare a convertirii religioase.

Costul convertirii cuiva la religia pe care o preferă cel mai mult depinde de cât de importantă este religia formală pentru acea persoană. De pildă, dacă un individ nu este foarte interesat de religie în general, el nu va depune eforturi pentru o schimbare. Spre exemplu, regimul comunist, mai ales în Germania de Est și în Uniunea Sovietică, s-a străduit să reducă valoarea pe care oamenii o confereau credințelor și implicării religioase. În măsura în care această influență asupra valorilor întreținute de oameni a continuat și după căderea regimului comunist (în cele mai multe state la începutul anilor '90), este de așteptat să se observe o continuare a influenței negative a trecutului comunist asupra întoarcerii către religie și convertirii religioase.

Câțiva cercetători, printre care Ed Glaeser și Bruce Sacerdote (2008), susțin că unul dintre beneficiile religiei este funcția sa de generare a unei rețele sociale. Aceste beneficii tind să fie mai mari pentru persoanele mai educate. Pe această cale, educația mai avansată mărește beneficiile cuiva de a avea religia „adekvată” și, ca urmare, încurajează convertirea religioasă.

După cum am menționat deja, imboldul cuiva de a-și schimba religia depinde de costurile schimbării. Unele dintre ele reflectă

constrângeri din afara religiei. De exemplu, anumite țări musulmane interzic sau restricționează convertirea de la islam la o altă religie sau de la o altă religie la islam. În câteva state, inclusiv în unele care nu sunt musulmane, există interdicții cu privire la prozelitism sau la exogamie, acte care sunt în strânsă legătură cu convertirea religioasă.

La nivel individual, un factor important care determină costurile convertirii religioase este educația. Indivizilor mai educați le este probabil mai ușor să-și schimbe religia, pentru că învață și se adaptează mai ușor la noi moduri de gândire. Mai multă educație poate însemna, totodată, mai multă informare despre religiile alternative și legături mai numeroase cu oameni de alte confesiuni. Așadar, tindem să credem că una dintre consecințele educației la un nivel mai ridicat este convertirea religioasă într-un grad mai mare – efectele costurilor reduse ale convertirii consolidează efectele beneficiilor discutate anterior, de care se bucură cei ce au religia „adekvată”.

Am explicat mai devreme modelul tipic al secularizării, conform căruia un nivel crescut al PIB-ului real pe cap de locuitor implică o cerere scăzută pentru religie, observată prin participarea la serviciile religioase și prin credințele religioase. Din această perspectivă, am putea anticipa că PIB-ul mai mare pe cap de locuitor ar diminua convertirea religioasă. Totuși, participarea redusă la serviciile religioase sau estomparea credințelor religioase nu înseamnă în mod necesar că oamenii nu mai alocă resurse religiei. Nivelul acestor resurse alocate va indica valoarea pe care ei o dau religiei. Dat fiind faptul că un venit mai mare implică posibilitatea unor cheltuieli mai mari (făcute cu religia și alte activități), efectul PIB-ului pe cap de locuitor asupra convertirii religioase este, în ansamblu, neclar.

Într-un studiu efectuat acum ceva timp, am analizat factorii empirici care determină convertirea religioasă în cazul a patruzeci de state, utilizând informațiile furnizate de ISSP și WVS. Ne-am folosit de răspunsurile oferite la următoarele

două întrebări din cadrul sondajelor menționate (ISSP 1991 și 1998 și WVS 2001):

Ce religie ai în prezent?

Ce religie aveai în copilărie (la 11, 12 ani)?

Persoanele pe care le-am selectat pentru a răspunde aveau la acel moment cel puțin treizeci de ani – pentru că știam de la rubrica religioasă a sondajului General Social Survey (GSS) din 1988 că cele mai multe convertiri religioase apar înainte de această vârstă.¹

Am clasificat răspunsurile date la fiecare din cele două întrebări în opt tipuri majore de religie – catolicism, protestantism, islam, hinduism, religii estice (inclusiv budismul), iudaism, ortodoxie și altele – și am alcătuit o categorie pentru cei fără religie (incluzându-i pe ateii). Datele colectate ne-au permis să aflăm dacă o persoană și-a schimbat religia – mai precis, s-a convertit – cel puțin o dată, din copilărie până în momentul de față (fiind vorba de persoanele care la momentul respectiv aveau cel puțin treizeci de ani, după cum am menționat). În analiza noastră, nu am considerat drept convertire trecerea de la o religie la niciuna sau invers. De asemenea, nu am considerat drept convertiri nici mișcările apărute în cadrul grupurilor majore, cum ar fi în protestantism și islam. Apoi am calculat numărul convertirilor – adică numărul celor care la treizeci de ani sau mai mult aveau o religie diferită față de cea pe care o aveau în copilărie.² Rata convertirii a fost dată de raportul

1. În mod similar, Laurence Iannaccone (1990, pp. 301–302) a descoperit că, în Statele Unite, 85% din cei convertiți la catolicism aveau până în 30 de ani.

2. Aceste date includ și cazurile oamenilor care au trecut prin două sau mai multe convertiri. Conform informațiilor oferite de GSS în 1988, 67% dintre persoane au trecut printr-o convertire, 25% s-au convertit de două ori, iar 8% au trecut prin trei sau mai multe convertiri. Aceste numere includ și convertiri de la o religie la lipsa unei religii și vice-

dintre acest număr și numărul tuturor persoanelor care au avut o religie în copilărie.

Un dezavantaj al datelor pe care le avem este că acestea cuprind o împărțire a formelor creștinismului – catolicism, protestantism și ortodoxie (anglicanismul subsumându-se protestantismului) –, dar nu și a formelor de islam sau ale altor grupuri majore. Lipsa catalogării formelor de islam nu a contat prea mult pentru analiza noastră, pentru că întrebările care au făcut posibilă calcularea ratei convertirii nu au fost adresate în țări predominant musulmane (de către WVS, care a acoperit multe astfel de țări). Probabil că întrebarea referitoare la posibilitatea ca în copilărie să fi avut o religie diferită față de cea de la momentul curent nu a fost formulată, fiind considerată o ofensă în țările musulmane. În plus, cei de la Pew Research Center (2012a) au semnalat că trecerea de la o formă a islamului la alta – sunnism și šiism – este rară.

Dintre cele patruzeci de state despre care avem date, cele în care rata convertirii depășește 10% sunt Canada, Statele Unite, Noua Zeelandă și Chile. Cele în care rata convertirii este sub 1% sunt Finlanda, România, Slovenia, Bulgaria, Spania, Italia, Ungaria, Slovacia, Cipru și Polonia.

Din punct de vedere empiric, cel mai important factor care influențează rata convertirii religioase este diversitatea religioasă a unui stat, care este invers proporțională cu segmentul de populație care aparține celei mai răspândite religii. Țările în care se observă o reprezentare religioasă semnificativă în afara religiei dominante – precum Canada, Elveția, Germania, Olanda, Statele Unite sau Australia – tind să aibă mai multe convertiri religioase. Țările în care predomină o singură religie – cum ar fi cele scandinave, Spania, Belgia, Polonia, Japonia, Italia, Slovenia sau Portugalia – tind să aibă puține convertiri religioase.

versa, precum și convertiri în interiorul unei religii majore, cum ar fi protestantismul.

Mai multă educație, măsurată în durata școlarizării, generează o creștere a ratei convertirii. Acest fapt este în concordanță cu argumentarea noastră teoretică, potrivit căreia educația tinde să diminueze costurile convertirii și să mărească beneficiile de a avea religia „adecvată”. În schimb, păstrând neschimbată variabila educației, rata convertirii pare să nu depindă de statutul economic, măsurat în PIB-ul real pe cap de locuitor. Aceasta este în acord cu teoria conform căreia efectul PIB-ului pe cap de locuitor asupra convertirii religioase este ambiguu.

Am mai descoperit că, făcând abstracție de alte aspecte, un trecut marcat de comunism (prezența acestui regim în anii '70) duce la scăderea ratei convertirii religioase. În modelul nostru, istoria comunismului se aplică în cazul a șase state care au făcut parte din Uniunea Sovietică și în cazul a opt state care au fost în Europa de Est (dintre care două au făcut parte din Iugoslavia).

Pentru a analiza restricțiile legale asupra convertirii religioase ne-am folosit de informații oferite de Jonathan Fox (2018). Acesta a furnizat date din 1990 până în prezent, cu privire la patru direcții de analiză a acestor restricții. Prima dintre ele se referă la convertirea la religiile minoritare, a doua are în vedere convertirea de la religia majoritară la o alta, a treia se ocupă de prozelitism, iar a patra de exogamie. Cu toate acestea, nici unul dintre cele patruzeci de state din analiza noastră nu cunoaște restricții legale precum cele din primele două direcții de analiză. Aceste tipuri de constrângeri sunt prezente cu precădere în țările predominant musulmane – Fox (2018) arată că dintre treizeci și nouă de țări în care islamul are cel puțin 50%, douăzeci și cinci includ restricții ale convertirii ori de la religia majoritară, ori la o religie minoritară, iar optsprezece cuprind ambele tipuri. După cum am afirmat deja, analiza noastră nu se concentrează pe nici una dintre aceste țări majoritar musulmane. Prin urmare, în analiza pe care am efectuat-o am considerat drept restricții legale asupra convertirii religi-

oase doar pe cele referitoare la prozelitism și exogamie. Acestea au putut fi observate în cazul a zece state din studiul nostru. Am constatat empiric că prezența acestor constrângeri reduce rata convertirii religioase.

Am identificat câteva variabile care nu influențează în mod decisiv convertirea religioasă. De exemplu, am discutat două dintre acestea mai devreme în acest capitol: prezența unei religii de stat sau reglementarea pieței religiei (observată prin practica statului de a desemna sau aproba lideri religioși). Convertirea nu depinde nici de gradul de participare religioasă și de susținere a credințelor religioase, variabile menționate de asemenea pe parcursul capitolului. În fine, religia de care oamenii aparțin este mai degrabă nesemnificativă, cu excepția unui oarecare efect negativ al islamului. Este posibil ca în cazul islamului să existe anumite restricții asupra convertirii religioase care nu au fost surprinse în mod adecvat de variabilele pe care am fost noi capabili să le măsurăm.

FACTORII CARE DETERMINĂ RELIGIOZITATEA

În acest capitol am pus în lumină complexitatea factorilor care determină religiozitatea. Pe măsură ce capacitățile cercetătorilor de a efectua studii internaționale și de a analiza ulterior datele care rezultă din ele a crescut, am putut înțelege tot mai bine cum răspunde religia la dezvoltarea economică și la reglementarea și subvențiile guvernamentale. Am găsit dovezi în favoarea ipotezei secularizării, conform căreia, pe măsură ce într-o societate crește nivelul de trai, este redusă participarea la serviciile religioase, slăbesc credințele religioase precum cele în iad și în rai, și scade rolul religiei în procesul de decizie politică. Am stabilit că reglementarea statului asupra pieței religiei tinde să diminueze concurența și, prin urmare, tinde să reducă participarea religioasă și să diminueze credințele religioase. Totuși, o religie de stat poate crește religiozitatea, pe de-o parte

prin subvențiile pe care statul le acordă religiei organizate și pe de altă parte, prin restricționarea activităților alternative seculare, cum ar fi participarea la evenimente sportive duminica sau în zilele de sărbătoare religioasă.

Atunci când dezbaterile despre declinul credințelor și al participării religioase în societățile industrializate au devenit de mare interes în anii '60, termenul „secularizare“ era considerat opusul „religiozității“. Acum suntem conștienți că acest termen se referă la o varietate de fenomene, între care dispariția religiei ocupă cel mai nesemnificativ loc. Ca parte a analizei acestei bogate experiențe spirituale, cercetătorii au inventat noi categorii, cum ar fi *nones* sau „liminalii“, pentru a înregistra cu o acuratețe mai mare schimbările care pot să apară privitor la credințele sau la apartenența religioasă, în contextul dezvoltării economice. Oamenii își aleg credințele religioase („religie *à la carte*“), fără a da prea mare atenție ortodoxiilor doctrinare și făcând, prin urmare, piața religiei mai dinamică.

China este un loc deosebit de interesant pentru investigarea mai amănunțită a interacțiunii dintre religie și economie politică. Populația diversificată a Chinei cu o reprezentare majoritară han este din ce în ce mai atrasă de religia formală, în particular de variante ale protestantismului evanghelic. Această atracție reflectă natura globală a protestantismului evanghelic și năzuința indivizilor și a statului de claritate morală. Mai precis, religia s-ar putea dovedi utilă în combaterea corupției generalizate din China. Câteva întrebări importante ar fi dacă implementarea ideilor și politicilor capitaliste în China, începând cu finalul anilor '70, a făcut ca evanghelicii să exercite o atracție mai mare asupra oamenilor și dacă acest stat va continua să liberalizeze piața religiei pe măsură ce adoptă această orientare economică.

O a doua temă care nu a fost cercetată îndeajuns și care ar putea fi tratată în studii viitoare este destructurarea religiei ca urmare a suprimării ei brutale de către stat. Interzicerea tex-

telor, ritualurilor și educației religioase se traduce printr-o pierdere generațională a cunoștințelor despre doctrine, credințe și practici. În lipsa unei comunități de credincioși și lideri religioși care să transmită mai departe cunoașterea, ignoranța cu privire la ceea ce constituie de fapt credința religioasă și ceea ce o face unică duce la erori de înțelegere. Capitalul religios, ca oricare alt tip de capital uman, dacă nu este acumulat, creează un gol plin de ignoranță. La rândul ei, aceasta duce la forme „atipice“ de credințe și idei religioase sau la forme „interculturale adaptate creativ“.

În capitolul următor, privim religia ca variabilă independentă, adică o considerăm ca influență determinantă asupra creșterii economice și asupra altor date de ieșire. O problemă-cheie aici este cum influențează religiozitatea performanța economică, pe de-o parte modificând și formând trăsături individuale – precum etica muncii, onestitatea, chibzuința – și pe de altă parte, influențând educația și, prin aceasta, acumularea de capital uman productiv.

3. RELIGIA ȘI CREȘTEREA ECONOMICĂ

Așa cum am menționat și în capitolul al doilea, sociologul german Max Weber formulează celebrul său argument privind impactul religiei asupra performanței economice (1930) în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*. În viziunea lui Weber, credințele religioase influențează economia în primul rând prin încurajarea unor trăsături de caracter cum ar fi etica muncii, onestitatea (iar prin aceasta, încrederea) și cumpătarrea. El consideră că aceste trăsături – încurajate și de Reforma protestantă din secolul al XVI-lea – au contribuit la revoluția industrială, din secolul al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea. Weber argumentează că această corelație explică motivele pentru care revoluția industrială a avut loc mai devreme în spațiul protestant, cum ar fi Anglia, unele regiuni ale Germaniei și Olanda, mai degrabă decât în spațiul catolic, cum ar fi Franța și Italia.

O idee-forță în analiza conceptuală făcută de Weber este importanța decisivă pe care o au credințele religioase în motivarea performanței economice. Această abordare se află în contrast cu o perspectivă centrată pe capitalul social, în care crearea și consolidarea relațiilor sociale eficiente (*networking*) implicate de participarea la serviciile religioase este factorul care contribuie semnificativ la prosperitatea economică. Această perspectivă concurentă pare să nu ia suficient de în serios religia, deoarece participarea la serviciile religioase este văzută doar ca un alt mod de a crea capital social sau o cultură

comună. Dar, pentru Weber, Bisericile nu reprezintă doar un alt tip de club social. Caracteristica specială a religiei constă în potențialul său de a insufla credințe care întăresc trăsăturile de caracter și valorile importante. Cu alte cuvinte, trăsături care contribuie la acumularea unui anumit tip de capital uman.

MÂNTUIREA ȘI RELIGIILE LUMII

Premisa de la care pornim este aceea că religia este o lume *sui generis*. Dobândirea unor recompense de origine supranaturală (mântuirea, damnarea, nirvana) reprezintă un factor motivant foarte important care influențează comportamentul oamenilor. În marile religii ale lumii – hinduismul, budismul, islamul și creștinismul – se întâlnesc credințe în mântuirea sufletului, care sunt corelate în diferite moduri cu motivațiile și stimulentele economice.¹

Un concept-cheie este ceea ce noi numim „meritul de a fi mântuit”, care face legătura între, pe de o parte, felul în care un credincios își evaluează probabilitatea de a se mântui și, pe de altă parte, activitățile sale de zi cu zi. În unele religii, „meritul de a fi mântuit” poate fi influențat de activitățile din această viață, așa încât șansele unei vieți de apoi mai bune să crească. Religiiile în care „meritul de a fi mântuit” se obține prin activitățile din această viață – de exemplu, budismul – oferă credincioșilor posibilitatea de a realiza o serie de activități lumești care contribuie la progresul lor spiritual, cum ar fi posibilitatea de a se îmbogăți cinstit și de a folosi averea pentru a sprijini comunitatea de călugări Sangha, a face donații și a fi generoși cu familia și cu prietenii. Religiiile în care meritul de a fi mântuit

1. Pentru o discuție detaliată cu privire la relația dintre anumite concepții religioase și motivațiile și stimulentele economice regăsite în diverse religii, vezi Rachel McCleary (2007).

se corelează într-o măsură moderată cu activitățile din această viață, cum este cazul hinduismului, catolicismului și islamului, oferă și ele credincioșilor șanse pentru a progresa spiritual. Acestora li se adaugă și șansa, la fel de importantă, de a-și ispăși păcatele sau greșelile în această lume. În sfârșit, religiile în care meritul de a fi mântuit este influențat numai într-o mică măsură sau deloc de activitățile din această lume, cum ar fi protestantismul, consideră că acțiunile oamenilor nu joacă nici un rol în obținerea mântuirii sau a damnării.

Acest model analitic al „meritului de a fi mântuit” arată că credințele în anumite recompense de origine supranaturală pot determina creșterea productivității prin cultivarea unor trăsături de caracter cum ar fi onestitatea, etica muncii și cumpătarea. În alte contexte însă, credința foarte puternică într-o răsplată supranaturală poate duce la acțiuni antisociale, cum ar fi violența – aceasta fiind așa-zisa „parte întunecată a religiei”.

În creștinism, și în mod special în protestantism, preocuparea și responsabilitatea individuală pentru îndatoririle religioase sunt centrale. Protestantismul dă naștere unei abordări individualiste în obținerea recompenselor supranaturale și se concentrează pe răspunderea personală în fața lui Dumnezeu. La polul opus, islamul tinde să fie mai degrabă legalist și comunitarist, accentul căzând nu numai pe îndeplinirea îndatoririlor religioase personale, ci, în același timp, și pe îndeplinirea responsabilităților sociale și politice pe care le presupune apartenența la *ummah* (comunitatea religioasă). În timp ce în Coran este expusă concepția profetului Mohamed despre *ummah* și responsabilitatea individuală care le revine membrilor acesteia, ideea de *fitna* (ispită și primejdie) are rolul de a susține armonia dintre credincioși. Astfel, acțiunile și gândurile care ar putea produce neînțelegere, conflict, rebeliune sau ispite în comunitate sunt condamnate.¹

1. Pentru o discuție care ține cont de situația țărilor musulmane contemporane, vezi Sadiq Reza (2007).

În islam, Șaria este un corp de legi axat pe ortopraxie, menit să stabilească cum trebuie aplicate corect învățăturile de credință în viața de zi cu zi. Ceva asemănător nu poate fi găsit în creștinism, și cu atât mai puțin în protestantism. *Ulama* (erudiții musulmani) au identificat activitățile religioase care cultivă însușirea legii Șaria ca fiind principiul de organizare fundamental al islamului (Bryan Turner, 2010). Lawrence Rosen (2000) spune că, în viziunea islamică, orice abatere de la Șaria este considerată un prejudiciu adus societății. Motivul este că orice încălcare a Șariei poate da naștere cu ușurință unui conflict, iar îndoielile unei persoane în legătură cu credința sa pot produce haos social.

Diferența dintre islam și protestantism este pusă în lumină de un aspect și mai însemnat cu privire la acțiunea umană. În islam, dovezile exterioare sunt determinante în analiza intenționalității și a daunelor sociale produse de încălcarea Șariei. O greșeală precum cea de a vorbi de rău pe cineva într-un spațiu public, fără a fi conștient de faptul că și alți oameni din jur pot auzi, este automat văzută ca o faptă rea intenționată, și nu ca o reacție neglijentă sau emoțională. Logica acestei abordări este aceea că „Nici o persoană conștientă nu ar spune unele lucruri în public dacă nu ar crede cu adevărat în ele” (Rosen, 2000, p. 192).¹ Dacă acest tip de comportament accidental nu este

1. Această idee ne aduce aminte de secvența din autobuz cu care începe filmul lui Alfred Hitchcock, *Omul care știa prea multe*. Un tânăr american, pe nume Hank, mergea de-a lungul coridorului autobuzului care se afla în mișcare, când vehiculul frânează deodată, aruncându-l pe Hank în partea din față. În timp ce acesta încearcă să se prindă de colțul unui scaun, mâna lui agață voalul unei femei arabe, trăgându-l în jos. Femeia terifiată începe să țipe, acoperindu-și fața cu mâinile. Soțul său se ridică imediat și începe să îl amenințe pe Hank. Un francez, pe nume Louis Bernard, care se află de asemenea în autobuz, se ridică de pe locul său și intervine. În timp ce situația se detensionează, mama lui Hank îi spune lui Bernard: „De ce s-a enervat atât de tare? A fost un simplu accident.” Acesta răspunde: „În religia musulmană sunt permise foarte puține accidente.”

pedepsit, există posibilitatea ca întreaga ordine a *umma* să fie perturbată. Așadar, în islam, valoarea coeziunii dintre aspectul religios și cel social, reflectată într-o *umma* bine rânduită, ia o formă care pentru mintea occidentală pare o interpretare legalistă a unei situații de viață.

Considerăm că aspectele care țin de capitalul social și de cultura religioasă – slujbele, ritualurile, școlile religioase – sunt importante tocmai în măsura în care influențează credințele și, în acest fel, comportamentul. În cazul anumitor credințe, mai mult timp dedicat slujbelor ar constitui un dezavantaj economic, atât pentru credincios, cât și pentru întreaga comunitate. Mai mult, printre costurile religiei organizate este inclus timpul dedicat desfășurării activităților religioase, atât de credincioși, cât și de clerici. În plus, mult timp și multe resurse financiare sunt consumate pe obiecte sacre, lăcașuri de cult etc. Perspectiva noastră generală, bazată pe datele empirice pe care le vom discuta mai târziu, indică faptul că mai degrabă credința decât apartenența (participarea la serviciile religioase) este principala modalitate prin care religia influențează rezultatele economice și sociale.

IDEI ALE REFORMEI

MARTIN LUTHER

Weber vorbește despre Martin Luther, cel care a inițiat Reforma în 1517, odată cu afișarea celor 95 de teze pe ușa Bisericii Tuturor Sfinților din Wittenberg.¹ Documentul lui Luther a fost un atac îndreptat împotriva unei mulțimi de practici religioase scandaloase, printre acestea numărându-se vânzarea indulgen-

1. Întâmplarea controversată cu privire la afișarea de către Martin Luther a celor 95 de teze la intrarea dinspre nord a bisericii a fost povestită de Philipp Melanchthon, prietenul său foarte apropiat.

țelor și a funcțiilor administrative în Biserica Catolică. Deși Luther nu a intenționat să părăsească Biserica Catolică și să creeze o religie separată, a susținut o reformă drastică a acesteia. Așa cum era de așteptat, ierarhia Bisericii Catolice a reacționat ferm împotriva lui Luther și a adepților săi, fapt ce a declanșat Contrareforma, al cărei program a fost formulat în cadrul Conciliului de la Trento desfășurat între 1545 și 1563. Acest clivaj a dus la o lungă perioadă de războaie religioase, care au culminat în 1648 cu Pacea de la Westfalia, care a marcat sfârșitul devastatorului Război de Treizeci de Ani.

Referitor la legătura dintre teologie și motivațiile și stimulentele economice, Luther a accentuat conceptul de „vocație”, o hotărâre divină care stabilește obligațiile unui credincios în lumea materială. Luther, asemenea unor contemporani medievali ai săi, a interpretat această „vocație” ca pe o referire directă la condițiile socio-economice în care cineva se naște și împotriva cărora este un păcat să se revolte. Forma pe care această „vocație” o lua varia în funcție de persoană, principiu care înlesnea o diviziune eficientă a muncii în societate (idee care va fi elaborată mai târziu de Adam Smith [1791] în *Avuția națiunilor*).¹ Și, mai important, interpretarea lui Luther favoriza munca trudnică și succesul material și nu încuraja stilul de viață monastic și ascetic preferat de Biserica Catolică. Credința îi indica persoanei calea pe care o avea de urmat în toate activitățile sale. „După faptă și răsplată.” (*As you live, you shall fare.*) După Luther, pentru a ne da seama dacă cineva este sau nu credincios este suficient să îi observăm comportamentul. Deoarece Luther a introdus ascetismul în viața de zi cu zi,

1. Pentru o analiză a acestei idei, vezi Ian Hart (1995, pp. 43–45). Argumentul lui Luther constă în două elemente: (1) Fiecare persoană primește o chemare de la Dumnezeu de a lucra; (2) toate chemările sunt egale în ceea ce privește meritul lor în fața lui Dumnezeu. Luther a tras de aici concluzia că o persoană trebuie să își urmeze chemarea și să nu renunțe la statutul său social.

învățăturile sale despre motivele care determină o persoană să își urmeze „vocația” sunt neclare. Aspectul ce trebuie reținut este că Luther a respins noțiunea de „fapte bune”, prin intermediul cărora oamenii își pot crește șansele de a se mântui, în funcție de comportamentul pe care îl au în viața de aici.

JEAN CALVIN ȘI PREDESTINAREA

După Weber, „Deși Reforma este de neconceput fără evoluția religioasă personală a lui Luther și a fost influențată spiritual mult timp de personalitatea acestuia, fără calvinism opera sa nu ar fi putut avea un succes concret permanent.” Weber (1930, pp. 89–90) continuă: „Așadar, luăm ca punct de plecare în cercetarea relației dintre vechea etică protestantă și spiritul capitalismului operele lui Calvin și ale calvinismului”.

Luther (și Calvin într-o mult mai mică măsură) a crezut că scopul principal pe care Dumnezeu i l-a hărăzit omului este munca. Aceeași idee se regăsește și la Aristotel (1941, NE 1.7, 1097b, 22–23): „Căci, așa cum pentru un flautist, pentru un sculptor, ca și pentru orice artist și, în general, pentru oricine are o activitate sau o îndeletnicire anume, se pare că binele și perfecțiunea rezidă în rezultatul strădaniei lor, tot astfel trebuie să fie și pentru om, dacă există un act anume care-i este caracteristic”.* Calvin este de acord cu ideea lui Luther, conform căreia lumea este ordonată teologic de un Dumnezeu creștin, însă cei doi au opinii diferite când vine vorba de funcția fundamentală a omului. Pe de o parte, protestantismul lui Luther postulează că menirea omului este să lucreze zi de zi, după cum îi poruncește Dumnezeu. Pe de altă parte, Luther crede că profesia primită prin naștere – de tăbăcar, fierar sau contabil – reprezintă și poziția socială pe care cineva trebuie

* Aristotel, *Etica nicomahică*, tr. Stella Petecel, Iri, București, 1998, p. 37.

să o aibă de-a lungul vieții. Și binele moral, și binele religios înseamnă îndeplinirea activităților zilnice în acest spațiu care îți este destinat. Dacă alegem să nu muncim, devenim indolenți, ne lăsăm pradă nevoilor și plăcerilor trupesti, devenim mai neliniștiți și lipsiți de disciplină, ne pierdem concentrarea, și ajungem, în final, la „nebunie și nechibzuință”. Deși Luther și Calvin sunt de acord cu această perspectivă, interpretările lor teologice cu privire la implicațiile practice ale muncii sunt diferite. În timp ce Luther privește munca („vocația” cuiva) drept un pilon al stabilității politice și al ordinii socio-economice, Calvin argumentează că munca oferă fiecărei persoane în parte „stabilitate și ordine” (Ernst Troeltsch, 1992, pp. 641–650). Așadar, spre deosebire de Luther, mobilitatea și încercarea de a obține o poziție socială mai bună sunt acceptate de Calvin, dacă sunt realizate în scopuri corecte. Posibilitatea de a-ți îmbunătăți condițiile de viață prin muncă, inclusiv prin schimbarea profesiei, dacă este necesar, face parte din „vocația” cu care Dumnezeu te-a înzestrat și din societatea creștină.¹ Mai mult, deoarece era în concordanță cu viziunea sa, Calvin a susținut introducerea industriei textile în Geneva pentru ca cei săraci și lipsiți de locuri de muncă să-și poată câștiga traiul (p. 642). Prosperitatea economică și integritatea morală se confundă cu profiturile obținute din muncă, acestea fiind considerate binecuvântări de la Dumnezeu.

Un element-cheie în gândirea lui Calvin este doctrina predestinării. Ideea centrală este că Dumnezeu alege un grup de persoane pentru a primi harul divin. În cazul celor care nu sunt aleși, nici un fel de acțiune morală săvârșită în această lume nu poate conduce la mântuire. Cu toate acestea, nici o persoană nu poate ști cu certitudine dacă face parte din acel grup. Mai mult decât atât, nimeni nu poate spune despre celălalt dacă se află sau nu printre cei aleși.

1. Punctul de vedere al lui Calvin cu privire la societatea evlavioasă din Geneva nu reprezintă un subiect de interes în acest capitol. Vezi Philip Gorski (2003).

La o primă vedere, predestinarea pare să descurajeze orice fel de motivație individuală de a munci din greu, de a economisi, de a te purta moral etc. Această teologie fatalistă pare mai degrabă să încurajeze lenea și să descurajeze productivitatea. În final, dacă mântuirea este prestabilită, la ce bun să mai lucrezi din greu și să te porți corespunzător în viața aceasta? Dacă activitățile din această viață nu te pot mântui, atunci este posibil ca motivația necesară pentru succesul material și pentru un comportament moral să vină numai din câștigurile pe care le poți obține aici, fără ca această motivație să fie legată de mântuire.

Calvin (1845) a răspuns acestei provocări spunând că oamenii caută permanent semne că au fost aleși de Dumnezeu pentru a fi mântuiți. După Weber (1930), „Astfel, oricât de inutile ar fi ca mijloc de a dobândi mântuirea, căci până și aleșii rămân făpturi omenești, și tot ceea ce fac este infinit de departe față de standardele divine, cu toate acestea, faptele bune sunt indispensabile ca semn al alegerii“. Ideea centrală este că bunăstarea materială este un semn al încuviințării lui Dumnezeu și, prin urmare, al faptului că o persoană a fost aleasă. Așadar, motivația de a munci din greu și de a prospera economic derivă din această legătură dintre succesul material și încuviințarea lui Dumnezeu. Deși o persoană nu poate ajunge la vreo certitudine cu privire la propria mântuire, cel puțin poate primi anumite semne care să îi confirme sau să îi infirme evaluarea personală asupra șanselor de a se mântui.

Calvin susține că Dumnezeu îi cere fiecărei persoane o viață plină de fapte bune, îndeplinite conform moralei instituite de teologia revelată.¹ Un om poate să își reducă din incertitudine, numită „frica de a nu fi mântuit“, doar dacă trăiește o viață morală în această lume. Spre deosebire de viziunea catolică ascetică, care îngăduie ciclul „păcat, pocăință, ispășire,

1. Teologia revelată se referă la adevărurile doctrinare revelate de Dumnezeu oamenilor.

eliberare, și din nou păcat“, protestantismul calvinist cere credință și comportare morală în viața de zi cu zi, ca modalități de a reduce această „frică de a nu fi mântuit“. ¹ În cuvintele lui Calvin (1845, p. 472), „Atunci când insistăm asupra ideii potrivit căreia credința trebuie să fie neclintită, nu ne referim la o certitudine fără nici un fel de îndoială sau la o siguranță fără nici un fel de temere. Noi afirmăm mai degrabă că toți credincioșii poartă o luptă permanentă cu propria lipsă de credință și sunt departe de a avea o conștiință împăcată, neîntreruptă de nici un moment de neliniste“.

„Frica de a nu fi mântuit“ explică convergența dintre motivația determinată religios și productivitatea economică. O persoană nu poate niciodată atinge certitudinea „științifică“ de a fi mântuit, dar poate ajunge la o anumită siguranță și poate contracara „sentimentele de anxietate religioasă“ prin reușitele sale din această lume (Weber, 1930, p. 67). Numai printr-o exersare zilnică a autocontrolului și o muncă metodică asiduă poate un individ să își găsească puțină liniște.

R.H. Tawney (1936, pp. 230–231) descrie această motivație psihologică individuală în legătură cu acceptarea morală socială. Sărăcia „nu este o nenorocire ce trebuie compătimită și consolată, ci un eșec moral care trebuie condamnat“, iar bogăția este „binecuvântarea care răsplătește triumful energiei și al voinței“. „Frica de a nu fi mântuit“ motivează oamenii să fie productivi, dar, și mai important, să fie apreciați în ceea ce fac.

1. „Oricine nu se încrede în providența lui Dumnezeu și nu își dedică întreaga viață ocrotirii necondiționate pe care El ne-o oferă nu înțelege ce înseamnă să trăiești. Pe de altă parte, cel care își pune întreaga viață în grija Domnului nu are de ce să se sperie nici măcar în fața morții. De aceea trebuie să ne punem viețile în mâinile lui Dumnezeu, nu numai pentru ca El să ne protejeze în lumea aceasta, dar și să ne apere de moartea însăși, după cum ne arată și exemplul lui Hristos. Așa cum David a sperat să își prelungească viața în fața morții, și Hristos s-a eliberat de această viață trecătoare pentru ca sufletul său să fie salvat de la moarte“ (Calvin, 1845, p. 503).

Weber citează, de asemenea, și ideile lui John Wesley, fondatorul metodismului în Anglia, la mijlocul secolului al XVIII-lea. În 1760, Wesley (1978, pp. 124–136) și-a îndemnat enoriașii „să strângă tot ce pot, să economisească tot ce pot, să ofere tot ce pot“. Așadar, primele două îndemnuri sunt în favoarea succesului material în această viață. Teologia lui Wesley nu numai că a admis posibilitatea de a face fapte bune, ci a și pledat pentru posibilitatea ca un credincios să știe dacă va fi sau nu mântuit. Mai precis, gândirea lui Wesley pare a fi chiar preferabilă argumentului predestinării calviniste în oferirea motivației individuale pentru succesul economic.

Ulterior, Wesley și-a exprimat regretul că a reușit să îi determine pe enoriașii săi să urmeze numai primele două îndemnuri (cel de a strânge și cel de a economisi), și nu și pe cel de-al treilea – cel de a oferi. El a observat că (Wesley, 1978, pp. 258–261), cu cât enoriașii săi au devenit mai înstăriți, cu atât credința lor s-a diminuat, aceasta fiind o formulare timpurie a ipotezei secularizării, pe care am discutat-o în capitolul precedent: „Religia trebuie să producă în mod necesar atât dorința de a munci, cât și pe cea de a agonisi, iar aceste două lucruri nu pot decât să ducă la avuție. Dar pe măsură ce avuția crește, cresc și mândria, și supărarea, și atașamentul față de lucrurile materiale. [...] Deși forma religiei se păstrează, spiritul său dispare încetul cu încetul. Nu există oare nici o cale de a opri această degradare continuă a religiei pure?“

Disperarea lui Wesley este de înțeles. Munca disciplinată și motivația de a obține profit sunt, într-adevăr, cele care au dus la succesul capitalismului. Când vine vorba despre promovarea creșterii economice, primele două îndemnuri ale lui Wesley – etica muncii și cumpătarea – sunt mai importante decât cel de-al treilea, care se referă la caritate. Wesley este dezamăgit de neputința religiei „de a încuraja spiritul întreprinzător în domeniul dreptății și al carității creștine“ (Hector

Robertson, 1959, pp. 210–211). Cu alte cuvinte, dimensiunea motivațională a conceptului de „vocație” – a munci din greu pentru a obține încuviințarea lui Dumnezeu – s-a modificat odată cu răspândirea și popularizarea spiritului capitalist.

În acord cu viziunea lui Wesley despre secularizare, Weber este de părere că Reforma a jucat un rol-cheie în succesul economic în timpul revoluției industriale (până la mijlocul secolului al XIX-lea), dar nu și în timpul său, adică la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX: „Iar în prezent așa se și petrec lucrurile. În general, lipsește orice relație dintre credințele religioase și comportament, iar acolo unde există vreuna, cel puțin în Germania, tinde să fie negativă. În zilele noastre, oamenii impregnați de spiritul capitalismului sunt înclinați spre indiferență, dacă nu ostilitate față de Biserică. Gândul plictiselii pioase din Paradis e prea puțin atrăgător pentru firile lor active; religia le pare o modalitate de a îndepărta oamenii de la muncă” (Weber, 1930, p. 70).

Odată cu procesul de secularizare al societății, accentul s-a mutat pe succesul individual și pe implicarea în activități care aduc profit, în timp ce influența moralității religioase s-a diminuat. Tawney (1936) argumentează că, odată ce credințele religioase care restricționau din punct de vedere moral activitatea economică și-au pierdut relevanța în viețile oamenilor, averea ca scop în sine a devenit acceptabilă. Mai exact, odată cu dezvoltarea capitalismului modern – probabil cu ajutorul protestantismului în unele țări – succesul economic ce a urmat a dus la adoptarea anumitor atitudini față de muncă și profit care nu mai erau legate de credințele religioase.

În ciuda îndoielilor pe care Max Weber le avea cu privire la existența, în viitor, a unei posibile legături între religie și productivitate, am realizat o cercetare bazată pe date din secolele XX și XXI pentru a testa ipoteza lui Weber, conform căreia credințele religioase încurajează performanța economică. Credem că acest tip de cercetare este important și interesant, chiar

dacă Weber nu ar fi fost interesat dacă teoria sa despre relația dintre protestantism și succesul economic se confirmă sau nu în secolele XX și XXI. De fapt, probabil că predicția lui ar fi fost că nu mai poate fi vorba de o astfel de corelație în acest moment.

RELIGIA ȘI CREȘTEREA ECONOMICĂ CONFORM DATELOR MODERNE

Începând cu anii '90, mai exact cu Robert Barro (1991), au existat studii empirice internaționale substanțiale care au încercat să identifice principalii factori care determină creșterea economică. Acestea sunt construite pe baza modelului conceptual neoclasic de creștere economică, care a fost dezvoltat în special de Robert Solow (1956).¹ O mare parte din cercetarea noastră empirică s-a concentrat asupra perioadei ce începe în 1960, pentru care există date despre creșterea economică din aproximativ o sută de țări, măsurate prin produsul intern brut (PIB), și o serie de alte variabile economice, politice și sociale.

În studiile empirice privind creșterea economică, cele mai importante variabile explicative includ nivelul produsului intern brut (PIB) la o dată inițială (cum ar fi anul 1960), anumite elemente care aparțin capitalului uman (educația și sănătatea), rata de economisire, deschiderea către comerțul internațional și, nu în ultimul rând, politicile fiscale și monetare ale statului. Cu toate acestea, o concluzie importantă a acestui studiu este că încercarea de a explica creșterea economică presupune o trecere dincolo de simplele variabile economice și luarea în considerare a unor aspecte care aparțin mediului politic și instituțional. Câțiva factori foarte importanți, adeseori

1. Pentru o discuție cu privire la dezvoltarea acestui model de creștere economică, vezi Robert Barro și Xavier Sala-i-Martin (2004, introducere).

neglijăți, sunt menținerea domniei legii și a democrației și nivelul de corupție al funcționarilor publici.

Alți cercetători susțin că creșterea economică depinde de cultura unei națiuni, iar religia este o componentă importantă a acestei culturi. Această perspectivă este într-o anumită măsură în concordanță cu argumentul lui Weber, conform căruia, cel puțin în anumite circumstanțe, credințele religioase influențează anumite trăsături, cum sunt etica muncii și cumpătarrea și, prin acestea, creșterea economică. Așadar, strategia empirică pentru explicarea creșterii economice, implementată în studiul nostru din 2003 (Robert Barro și Rachel McCleary, 2003), a constatat în adăugarea unor variabile care măsoară credințele și participarea la serviciile religioase, pe lângă celelalte variabile economice, politice și instituționale deja existente.

Am colectat date despre credințele religioase și participarea la serviciile religioase din două sondaje de opinie internaționale cunoscute, pe care le-am discutat în capitolul al doilea: World Values Survey (WVS) și International Social Survey Programme (ISSP). (În cazul Statelor Unite, General Social Survey sau GSS este inclus în ISSP.) WVS a fost organizat în șase valuri, începând cu 1981, iar ISSP în trei valuri, începând cu 1991.

Un avantaj al sondajelor WVS este acela că au o acoperire foarte largă: 98 de regiuni (majoritatea state) au luat parte măcar o dată la cele șase sondaje. La ultimul val, 2010–2014, au luat parte 99 de regiuni. Așadar, eșantionul nu cuprinde numai statele creștine prospere, ci include și 26 de țări predominant musulmane, multe state din America Latină și Asia și câteva țări din Africa Subsahariană. Spre deosebire de WVS, cele trei sondaje desfășurate de ISSP au fost aplicate numai în 41 de țări. Acest eșantion cuprinde în principal țări din OCDE (Organizația pentru Cooperare și Dezvoltare Economică, ai cărei membri sunt cu precădere state prospere), câteva țări din

Europa de Est, America Latină și Asia. Numai o țară predominant musulmană (Turcia) și o singură țară din Africa (Africa de Sud) sunt incluse. Datorită faptului că ISSP s-a concentrat asupra țărilor prospere în care instituțiile funcționează mai eficient, datele acestor sondaje sunt mai de încredere decât cele obținute de WVS. Există totuși o relație de compromis între calitatea datelor din ISSP și un eșantion mult mai restrâns. În realizarea unui studiu empiric însă este firesc să combinăm informațiile din ISSP cu cele din WVS.

Studiul nostru se axează pe credințele religioase în viața de apoi, și în special în cele legate de rai și iad. Atunci când încercăm să aflăm ce ar putea motiva „un comportament satisfăcător“, ne gândim la iad ca la o amenințare, și la rai ca la o recompensă. Măsurarea credinței în rai sau în iad este dată de acel segment al populației care răspunde cu „da“ la întrebarea dacă crede în aceste concepte. Sondajele includ aceste întrebări pentru toate statele și religiile deoarece noțiunile de iad și rai sunt considerate universale, fără a se limita la înțelegerea comună legată de viața veșnică, așa cum apare ea în creștinism și în islam. Spre exemplu, în hinduism și în budism, cele două concepte sunt mai degrabă legate de reîncarnare, dobândirea unei karme pozitive și atingerea perfecțiunii. Spre deosebire de credința în rai și iad, răspunsurile la întrebările legate de credința în Dumnezeu sau de asumarea unei identități religioase nu par să aibă vreo legătură semnificativă cu creșterea economică.

În ceea ce privește participarea la serviciile religioase, analiza noastră s-a concentrat asupra segmentului din populație care participă la slujbe măcar o dată pe lună. Numim această variabilă „participarea religioasă“, însă formele și locurile unde se desfășoară serviciile religioase sunt diferite de la țară la țară și de la o religie la alta. Rezultatele care iau în considerare prezența săptămânală s-au dovedit a fi similare cu cele care iau în calcul prezența lunară.

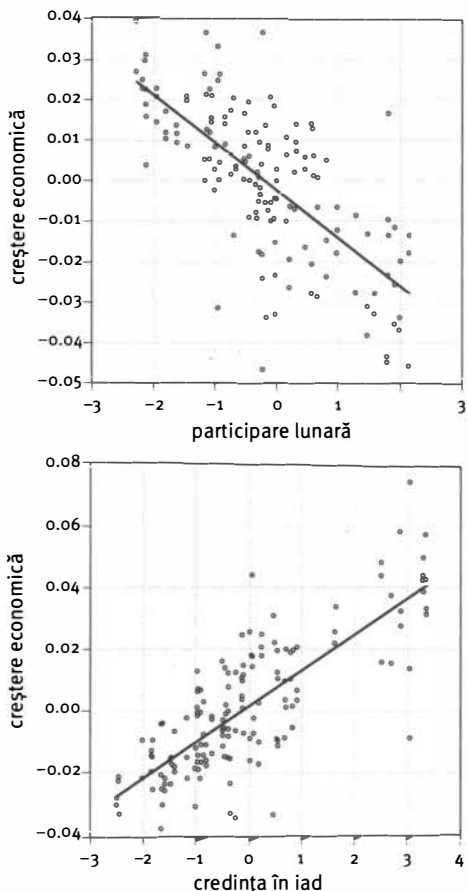


Figura 3.1. Creșterea economică și religiozitatea în lume. Aceste date provin din analiza lui Robert Barro și Rachel McCleary (2003). (Rezultatele rămân similare și atunci când sunt adăugate date mai recente.) Pe axele verticale, media creșterii economice la nivel mondial (2,2% pe an) corespunde valorii 0,00. O creștere sau o scădere cu 0,01 înseamnă că rata creșterii economice se majorează sau scade cu un punct procentual pe an. Pe axele orizontale, valoarea 0 corespunde valorii mediei la nivel mondial, care este 32% pentru participarea lunară la serviciile religioase și 37% pentru susținerea credinței în iad. Scalarea pe care am folosit-o este aproximativ proporțională, ceea ce înseamnă că redă variațiile procentuale ale participării la serviciile religioase și ale susținerii credinței în iad. Valoarea 1 pe axele orizontale corespunde unei participări lunare la serviciile religioase de 57% și unei susțineri a credinței în iad de 61%. Valoarea -1 exprimă o participare lunară la serviciile religioase de 15% și o susținere a credinței în iad de 17%.

Figura 3.1 oferă o idee despre cum arată rezultatele empirice. Aceste rezultate se aplică unor valori date ce aparțin unei liste de variabile explicative, cum ar fi produsul intern brut (PIB) inițial, măsurători ale capitalului uman și ale calității instituțiilor, ratele de economisire etc. Graficul din partea de sus arată că, în cazul oamenilor care cred în iad, participarea lunară crescută la biserică duce la o scădere a creșterii economice. Graficul din partea de jos arată că, indiferent de prezența la biserică, o credință mai răspândită în iad duce la o creștere economică. Per total, religia influențează performanța economică mai degrabă prin credință (spre exemplu, cea în iad), decât prin apartenență (de exemplu, mersul la biserică).¹

Efectele credinței asupra creșterii economice, așa cum se regăsesc în graficul din partea de jos, ilustrează practic teza lui Weber.

Dacă o mai puternică credință în iad îi încurajează pe oameni să se comporte mai bine, și dacă acest comportament înseamnă mai mult efort, cumpătare, onestitate etc., atunci creșterea economică apare în mod firesc. Obținem aceleași rezultate și dacă înlocuim credința în iad cu cea în rai. Cu toate acestea, dacă încercăm să comparăm cele două credințe, rezultatele sugerează că credința în iad contează mai mult. Amenințarea iadului pare să funcționeze mai bine decât recompensa raiului.

1. Analiza statistică de la baza acestor concluzii consideră participarea la serviciile religioase și credințele religioase ca fiind potențiale variabile endogene; adică aceste variabile s-ar putea modifica în funcție de variațiile creșterii economice. Pentru a examina această posibilitate, estimarea utilizează ca „instrumente” ale variabilelor religiozității existența unei religii de stat, natura reglementărilor pieței religioase și un indicator al pluralismului pieței religioase bazat pe dispersarea ratelor de apartenență religioasă și rata apartenenței la zece religii majore, toate acestea fiind măsurate în anii '70. Această procedură ajută mai degrabă la izolarea cauzalității dinspre indicatorii religioși către cei ai creșterii economice.

Efectul negativ asupra creșterii economice exercitat de participarea mai mare la serviciile religioase reflectat în graficul de sus din figura 3.1 poate fi înțeles dacă considerăm credințele religioase drept output principal al religiei. Participarea la serviciile religioase devine atunci unul dintre input-urile esențiale ale religiei. Dacă participarea crește – pentru credințe religioase date –, atunci productivitatea din sectorul religios va fi redusă. Cu alte cuvinte, credințele religioase se diminuează în corelație cu timpul petrecut la serviciile religioase. Din această perspectivă, pare plauzibil că un consum mai mare de resurse determinat de mai mult timp dedicat religiei formale afectează negativ performanța economică.

Unii sociologi și economiști susțin însă tema alternativă potrivit căreia printre principalele beneficii ale religiei formale se numără capitalul social, creat prin interacțiunile dintre membrii aceluiași cult. Dacă acest efect al creării de relații sociale eficiente (*networking*) ar fi însă principalul beneficiu, atunci participarea mai mare la serviciile religioase ar afecta pozitiv creșterea economică, și nu negativ, așa cum apare în graficul din figura 3.1. Prin urmare, rezultatele analizei noastre empirice sugerează că trăsătura definitorie a religiei formale este răspândirea credințelor religioase, cum ar fi credința în iad.

În cele mai multe cazuri, participarea și credințele religioase în lume de-a lungul timpului sunt corelate pozitiv. Asta înseamnă că oamenii care participă mai des la servicii religioase tind să aibă credințe puternice în iad, rai etc. Așadar, pentru a analiza efectul de ansamblu pe care o religiozitate mai mare îl are asupra creșterii economice, trebuie să avem în vedere combinarea celor două efecte prezente în graficele din figura 3.1. În cadrul acestui efect combinat, o participare mai mare la serviciile religioase scade rata creșterii economice, în vreme ce o îmbrățișare mai mare a credințelor religioase ridică această rată. Reiese că cele două efecte sunt asemănătoare ca impact.¹ Prin

1. Această formulă este validă atunci când cele două variabile sunt considerate proporționale. Așadar, putem să ne referim la dublarea

urmare, legătura de ansamblu dintre religiozitate (înțeleasă ca participare mai mare la serviciile religioase și respectiv, credințe mai puternice) și creșterea economică este slabă. Deci, în cele mai multe cazuri, diferențele religiozității în ansamblul ei nu reprezintă sursa principală a diferențelor creșterii economice în lume de-a lungul timpului. Dar efectele economice contează în anumite cazuri; de exemplu, credințele religioase intense în țările nordice și în Japonia, prin comparație cu nivelul extrem de scăzut al participării la serviciile religioase în aceste țări, pot fi un stimulent al creșterii economice.

DE CE RELIGIA CONTEAZĂ PENTRU CREȘTEREA ECONOMICĂ

Observația noastră principală este că efectul religiozității asupra creșterii economice presupune o asociere pozitivă a credințelor privind apartenența (participarea). Ipoteza noastră despre credințele religioase este că încurajează creșterea economică, întrucât contribuie la menținerea acelor trăsături ale caracterului individual – onestitatea, chibzuința, etica muncii – care sporesc productivitatea.

Rezultatele noastre statistice nu arată în mod necesar că participarea mai mare la serviciile religioase are o influență negativă asupra creșterii economice. Efectul net depinde mai degrabă de măsura în care o creștere a participării la serviciile religioase duce la susținerea mai puternică a credințelor. Aceasta înseamnă că problema-cheie este eficiența religiei organizate de a-și genera principalul output, care este susținerea credințelor de către practicanții săi.

Spre deosebire de teza potrivit căreia capitalul social este principalul output al religiei, credem că, pentru credințe reli-

credințelor (segmentul celor care cred), dar și a participării (segmentul oamenilor care participă la slujbe cel puțin o dată pe lună).

gioase date, participarea mai mare la serviciile religioase reduce creșterea economică. Considerăm că acest efect este rezultatul combinării mai multor factori. În primul rând, se observă un efect negativ asupra creșterii economice, produs de consumul de resurse din sectorul religios. În al doilea rând, poate că prin participarea mai frecventă la serviciile religioase apare un efect de *networking*, datorită interacțiunilor sociale mai numeroase. În sfârșit, participarea la serviciile religioase poate fi doar un efect al influenței religiei organizate asupra legilor și reglementărilor unui stat. Multe dintre regulile promovate de religii – de exemplu, interferența cu piețele de credit și asigurări și cu administrația corporatistă, reglementări ale programului magazinelor, constrângeri asupra alegerilor individuale legate de planificarea familială – par a avea un efect negativ asupra activității economice. Ne vom ocupa pe larg de acest ultim factor, în relație cu islamul, în capitolul al patrulea. Să conchidem, așadar, spunând că, dat fiind un set de credințe, impactul general pe care diverși factori asociați cu o participare mai mare la serviciile religioase îl au asupra creșterii economice este negativ.

PROTESTANTISMUL ȘI CAPITALUL UMAN

Am menționat deja că Weber (1930) a sugerat că „etica protestantă” a fost un factor-cheie care a favorizat progresul economic, cel puțin în timpul revoluției industriale, în Europa Occidentală. Mai precis, Weber credea că etica protestantă i-a determinat pe credincioși să muncească și să economisească mai mult.

Un punct de vedere alternativ – sau complementar – este că protestantismul favorizează creșterea economică, încurajând acumularea de capital uman prin educație. Această perspectivă este legată de ideea lui Martin Luther, conform

căreia toți creștinii ar trebui să fie școlarizați, pentru a deveni capabili să citească Biblia de unii singuri, și nu cu ajutorul unui preot. Potrivit lui Sascha Becker și Ludger Woessmann (2008), ideea lui Luther s-a aplicat atât în cazul băieților, cât și în cazul fetelor. Astfel, alfabetizarea ridicată care a rezultat pare să fi favorizat activitatea economică în general, nu doar citirea Bibliei. Ideea poate fi extrapolată și în cazul citirii textelor sacre din alte religii.

Becker și Woessmann (2009) au încercat să afle dacă protestantismul a avut efecte benefice asupra creșterii economice și prin acumularea capitalului uman, folosind date din Prusia de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Aceste coordonate spațio-temporale oferă un cadru adecvat studierii raporturilor dintre protestantism, educație și prosperitate economică, în special pentru că în acest loc se afla atunci Wittenberg, unde Luther a început Reforma Protestantă în 1517. (Ca o coincidență, tot în Prusia s-a născut și Max Weber.) În plus, în Prusia existau legi și instituții comune pe tot teritoriul, iar protestanții (luterani) și catolicii se aflau deja acolo într-un număr semnificativ, la finalul secolului al XIX-lea. În ansamblu, două treimi din populație era protestantă, aproape o treime catolică și 1% iudaică.

În figura 3.2 se poate vedea răspândirea protestanților în principatele prusace, în 1871, în corelație cu poziția geografică a fiecărui principat, raportată la Wittenberg (marcat pe hartă printr-un x). Se observă o variație considerabilă a răspândirii credincioșilor protestanți de-a lungul principatelor, de la 0% la 100%. Mai mult de 75% dintre principate aveau un segment al populației protestante de cel puțin 80% sau de mai puțin de 20%; altfel spus, multe principate erau fie majoritar protestante, fie majoritar catolice.

Așa cum arată figura 3.2, localitățile din apropierea orașului Wittenberg tindeau să aibă o concentrație mai mare de protestanți în 1871 decât cele care erau mai îndepărtate de

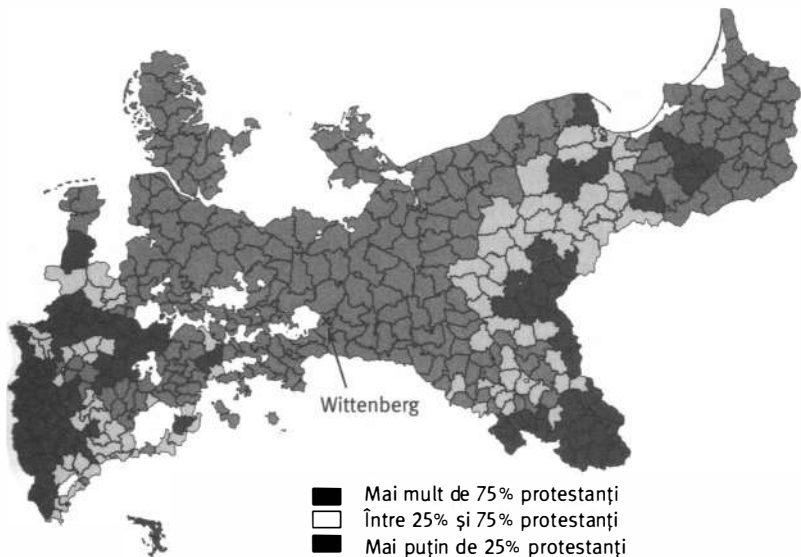


Figura 3.2. Protestantismul în Prusia, 1871.

Acest model arată că protestanții sunt concentrați în principatele din apropierea orașului Wittenberg, în care s-a născut Martin Luther. Wittenberg este marcat printr-un x. (Sascha O. Becker și Ludger Woessmann „Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History“, în *Quarterly Journal of Economics*, 2009, vol. 124, numărul 2, prin bunăvoința Oxford University Press.)

acest oraș. Această dispunere a populației protestante în jurul orașului Wittenberg nu ar fi părut surprinzătoare în secolul al XVI-lea, după începutul Reformei lui Luther din 1517. Având în vedere costurile mari de a călători și de a răspândi informația dintr-un loc în altul, cu cât un principat era mai apropiat de localitatea în care s-a născut Luther, cu atât era mai probabil ca un principe să preia religia inovatoare a lui Luther și să schimbe astfel religia predominantă a unui principat de la catolicism (situația inițială) la protestantism (luteran). Mai mult decât atât, odată făcute aceste alegeri, tendința principilor și a familiilor de a-și păstra opțiunile religioase sugerează că configurația populației protestante din jurul orașului Wittenberg putea persista mulți ani după Reformă. Se pare că această

persistență a fost suficient de puternică, astfel încât și la 300-400 de ani după Reformă, exista o probabilitate mai mare ca populația unui principat mai apropiat de Wittenberg să fie majoritar protestantă mai degrabă decât majoritar catolică (așa cum arată figura 3.2 pentru anul 1871).

O direcție de analiză care ar putea da rezultate ar fi studierea vânzării de indulgențe în principatele din jurul orașului Wittenberg înainte de Reformă. În Wittenberg, în 1517, călugărului dominican Johann Tetzel, împuternicit cu autoritate papală, i-a fost interzisă vânzarea indulgențelor Sf. Petru. Luther a observat cum credincioșii din Wittenberg, oraș situat în Saxonia, unde vânzarea indulgenței Sf. Petru a fost interzisă, sfidau restricția, călătorind în Zerbst și Jütterbock, aflate în vecinătatea principatului Anhalt, pentru a putea cumpăra indulgențele originale, vândute de Tetzel. Sistemul economic al indulgențelor care avea două centre (instituțiile locale și Vaticanul) era pe cale de a se schimba într-un sistem cu un singur centru, Vaticanul (Glenn Ehrstine, 2018). Datele despre vânzarea indulgențelor în principatele din apropierea orașului Wittenberg ar putea arăta declinul efectelor indulgențelor asupra economiei locale, favorizând astfel apariția protestantis-mului. Mai mult, la cinci ani după ce Tetzel a apărut în Anhalt, Martin Luther a predicat în Zerbst.

De-a lungul secolului al XIX-lea, Oficiul Statistic Prusac a adunat date socioeconomice considerabile. În special, Recensământul Prusac din 1871 a măsurat rata de alfabetizare a întregii populații. Aceste date provin din toate cele 452 de principate care existau atunci în Prusia, rata alfabetizării variind de la 37% la 99%. De asemenea, în secolul al XIX-lea, în mod excepțional, în Prusia exista deja libertate religioasă, acordată tuturor indivizilor după ce Frederic cel Mare a declarat în jurul anului 1740 că fiecare cetățean din țara lui putea să-și caute singur calea mântuirii.

Becker și Woessmann (2009) arată că, în 1871, principatele predominant protestante aveau rate de alfabetizare semnifi-

cativ mai mari decât principatele predominant catolice. Trece-rea de la un spațiu complet catolic la unul complet protestant este asociată cu o creștere a ratei alfabetizării de 8% peste rata medie a alfabetizării din toate principatele, care era de 87,5%.

Această corelare pozitivă între concentrarea populației protestante și măsurarea capitalului uman indică faptul că protestantismul încuraja încă educația și în secolul al XIX-lea. Totuși, este posibilă și direcția cauzală inversă, îndeosebi fiindcă protestanții sunt mai atrași decât catolicii de locurile unde nivelul educației este mai ridicat. Această idee a fost lansată pe larg de R.H. Tawney, în critica adusă lui Weber. De exemplu, în prefața la cartea lui Weber (1930), Tawney (1930, p. 8) notează: „De ce să insistăm asupra unei singure direcții de cauzalitate? Nu e puțin cam forțată sugestia lui Weber că inițiativa capitalistă a trebuit să aștepte ca schimbările religioase să genereze acest spirit? Nu ar fi la fel de plauzibil și la fel de unilateral să se susțină că schimbările religioase au fost rezultatul fenomenelor economice?”

Pentru a reduce îngrijorările cu privire la direcția inversă de cauzalitate, Becker și Woessmann au subliniat variația concentrării populației protestante de-a lungul principatelor, care nu ar putea fi explicată decât prin distanța față de orașul Wittenberg, acesta fiind modelul prezentat în figura 3.2. Ei au arătat că efectul protestantismului asupra alfabetizării este și mai puternic în acest context – faptul că un principat era mai apropiat de Wittenberg și, din acest motiv, era mai probabil să fie majoritar protestant, este strâns corelat cu alfabetizarea.¹

1. Mai exact, Becker și Woessmann au utilizat distanța față de Wittenberg ca pe un instrument reprezentativ pentru ponderea populației protestante într-o analiză de regresie în care segmentul celor alfabetizați reprezintă variabila dependentă. Succesul utilizării acestei variabile de distanță în contextul răspândirii protestantismului l-a determinat pe Jeremiah Dittmar (2011) să realizeze un studiu asemănător cu privire la impactul geografic al tiparului, începând cu introducerea tipografiei

Becker și Woessmann (2009) au mers mai departe, stabilind o legătură nu numai între protestantism și alfabetizare, ci și între protestantism și venitul pe cap de locuitor. Cele mai relevante informații folosite pentru aproximarea venitului pe cap de locuitor din fiecare principat din Prusia secolului al XIX-lea provin din datele despre taxele pe venit, achitate în 1877. Achitarea taxelor poate fi corelată pozitiv cu segmentul de populație protestantă, în toate principatele prusace. Îndeosebi, achitarea taxelor pe venit a fost cu 9,1% mai mare în cele 225 de principate majoritar protestante decât în cele 102 principate majoritar catolice. Becker și Woessmann arată că, chiar dacă am lua în considerare numai variația concentrării populației protestante, explicată prin distanța unui principat de Wittenberg, această relație pozitivă între protestantism și venitul pe cap de locuitor se păstrează.

Concluzia din studiul lui Becker și Woessmann (2009) este că variațiile concentrării protestantismului în principatele prusace explică nivelurile substanțial mai mari de capital uman (măsurat prin rata alfabetizării) și ale venitului pe cap de locuitor (măsurat prin achitarea taxelor pe venit). Acest model este în concordanță cu argumentul luteran, conform căruia protestantismul oferă stimulente mai mari pentru alfabetizare, dincolo de citirea Bibliei de către fiecare în parte. Oricum, modelul nu exclude efectele adiționale ale protestantismului, care apar și în argumentul lui Max Weber referitor la spiritul capitalismului, conform căruia protestantismul încurajează etica muncii și alte trăsături de caracter.

Timo Boppart și colaboratorii săi (2013, 2014) au aplicat o analiză de tipul Becker-Woessmann (2009) pentru a investiga

mobile de către Gutenberg în Mainz, Germania, în jurul anului 1450. Extinderea tiparului de la Mainz a avut loc simultan cu o creștere a populației urbane în timpul secolului al XVI-lea. În locurile mai apropiate de Mainz exista o probabilitate mai mare ca tipografia să fie introdusă mai rapid și prin urmare ca populația urbană să aibă o creștere mai rapidă.

situația educației din Elveția de la finalul secolului al XIX-lea. În Elveția, personalitățile echivalente lui Luther au fost Huldrych Zwingli și Jean Calvin, iar corespondentul orașului Wittenberg a fost reprezentat de localitățile natale ale celor doi, Zürich și Geneva. Protestanții și catolicii erau distribuiți aproximativ uniform în Elveția, în secolul al XIX-lea, însă ca în cazul Prusiei, și aici anumite districte erau fie majoritar catolice, fie majoritar protestante. Segmentul de populație protestantă al unui district era corelat invers proporțional cu distanța față de Zürich sau de Geneva (în funcție de care dintre aceste două orașe era mai apropiat de districtul avut în vedere).

Boppart și colaboratorii săi (2013, tabelul 4) au descoperit că între 1870 și 1888, cheltuielile de școlarizare pentru fiecare elev erau corelate negativ cu segmentul de populație catolică al unui district. Acest model este în acord cu faptul că protestantismul încuraja investițiile în educația formală.

Boppart și colaboratorii săi (2014) au folosit rezultatele testelor standard obligatorii, susținute de populația masculină din fiecare district spre finalul secolului al XIX-lea, în diverse domenii, în mod special la citire și matematică. Deci, datele lor cu privire la educație au mers dincolo de măsurarea alfabetizării la care au avut acces Becker și Woessmann (2009). Boppart și colaboratorii săi (2014, tabelele 3 și 4) au descoperit că performanța la examenele de citire și matematică era corelată considerabil pozitiv cu segmentul de populație protestantă dintr-un district. În plus, magnitudinea efectelor la citire și matematică era similară. De exemplu, trecerea de la o populație complet catolică la una complet protestantă era însoțită de o creștere a grupului de elevi cu rezultate bune – la examenul de citire creșterea era de 18% și la cel de matematică creșterea era de 19%. Această trecere de la o populație la alta mai punea în lumină și scăderea dimensiunii grupului celor care înregistrau rezultate mai puțin bune – la examenul de lectură cu 15%, iar la cel de matematică, cu 28%. Prin urmare, aceste

rezultate sugerează că impactul favorabil al protestantismului asupra educației și asupra capitalului uman este cu mult peste simpla îmbunătățire a alfabetizării elementare, care presupune cel mai probabil citirea Bibliei. În schimb, rezultatele sunt în concordanță cu tendința protestantismului de a încuraja educația și acumularea de capital uman, în sens mai larg.

În sfârșit, Boppart și colaboratorii săi (2014, tabelele 5 și 6) au ajuns la concluzia că efectele pozitive ale protestantismului asupra rezultatelor la teste s-au păstrat chiar și atunci când măsurătorile input-urilor de școlarizare au fost menținute constante. Așadar, au conchis că protestantismul stimulează productivitatea în cadrul școlii, rezultatele fiind obținute în funcție de efortul investit. Acest fapt s-ar putea explica prin tendința profesorilor și a elevilor din mediile protestante de a munci mai mult; aceasta este în concordanță cu etica protestantă a muncii, despre care vorbea Weber (1930).

Pentru a putea separa efectele exercitate de protestantism asupra eticii muncii de efectele generate de alți factori, avem nevoie de date specifice acestei conceptualizări. Christoph Basten și Frank Betz (2013) au folosit măsurători pentru cazul Elveției, bazându-se pe procesul de vot de la referendumurile în care era adresată o întrebare despre preferințele de petrecere a timpului liber, începând din 1980. De exemplu, au adunat date despre referendumurile pentru prelungirea vacanțelor legale, scăderea pragului de vârstă legal de pensionare și reducerea numărului săptămânal de ore de muncă. Cei doi cercetători și-au ales ca indicator al preferințelor de petrecere a timpului liber – contrare eticii muncii – media voturilor pentru problemele menționate mai sus. Au comparat apoi voturile protestanților (variantele de Reformă aduse de Zwingli și Calvin) cu cele ale catolicilor. Pentru a se asigura că izolează efectul produs de religie de efecte care ar putea fi generate de alți factori, cercetătorii s-au concentrat pe o regiune din vestul Elveției, în care diviziunea religioasă curentă a populației depinde într-o mare măsură de rezultatele unor războaie desfășu-

rate cu multă vreme în urmă (în 1476 și 1536). Ca o consecință a conflictelor, în prezent, populațiile cantoanelor Vaud și Fribourg sunt predominant protestante, respectiv catolice. Din analiza lor a reieșit o diferență frapantă, observată chiar la granița dintre Vaud și Fribourg, nu numai privitor la structura religioasă a populației, cât și la opțiunile politice exprimate la referendumurile pentru preferințele de petrecere a timpului liber. În urma modelului observat, Basten și Betz (2013, p. 69) au tras concluzia că: „Opțiunea electoratului protestant în favoarea creșterii timpului liber a fost cu 13.5% mai redusă decât în cazul electoratului catolic“. Prin urmare, pare să existe o mare diferență între etica romano-catolică a muncii și cea protestantă, fapt ce validează teoria lui Weber (1930).

Jörg Spenkuch (2017) a analizat relația dintre timpul petrecut de oameni la muncă în Germania contemporană (2000–2008) și apartenența acestora la protestantism sau catolicism. Pentru a se concentra exclusiv pe relația de cauzalitate dintre religie și timpul petrecut la muncă, cercetătorul a luat în considerare doar variațiile aderării recente a indivizilor la aceste două religii, care poate fi explicată prin alegerile religioase ale principilor, făcute cu mult timp în urmă, după Pacea de la Augsburg din 1555. Observația sa principală (tabelul 7) a fost că protestanții muncesc cu 3 până la 4 ore pe săptămână mai mult decât catolicii. Totuși, nu a găsit diferențe semnificative între protestanți și catolici, referitoare la salarii (tabelul 7) sau la anii de școlarizare (tabelul 9). Lipsa influenței asupra duratei școlarizării reflectă, probabil, impactul pe care îl au legile obligatorii cu privire la școlarizare. Concluzia lui Spenkuch (p. 212) este că rezultatele „sunt dificil de pus în acord cu o teorie a capitalului uman a protestantismului. Dar ele sunt totuși în concordanță cu o explicație mai simplă, bazată pe valori“. Așadar, acest studiu reîntărește descoperirea importantă a lui Basten și Betz (2013) cu privire la diferența majoră în etica muncii dintre protestanți și catolici în perioada modernă.

În capitolul anterior am avut în vedere modul în care dezvoltarea economică influențează religiozitatea, iar în acesta, modul în care religiozitatea poate influența economia și, în special, creșterea economică. Am luat ca punct de pornire teza lui Weber, potrivit căreia învățăturile teologice ale lui Luther, Calvin și Wesley, fiecare dintre acestea fiind asociată cu Reforma, au dus la formarea unor trăsături de caracter precum etica muncii și chibzuința, și care, la rândul lor, au favorizat apariția revoluției industriale în secolul al XVIII-lea. Îndoe-sebi, această revoluție a început mai devreme în spațiul protestant, în Anglia, Olanda și în unele zone din Germania, decât în cel catolic, cum ar fi Franța și Italia.

Deși Weber nu credea că influența protestantismului asupra creșterii economice va continua și în secolul al XIX-lea, și chiar și mai târziu, am găsit dovezi care confirmă teza sa prin intermediul datelor colectate la nivel internațional, începând cu 1960. Concret, am identificat cum creșterea economică răspunde pozitiv intensificării credințelor (cum ar fi cele în iad și rai) comparativ cu apartenența (măsurată prin participarea regulată la serviciile religioase). Aceste rezultate sugerează că religia influențează performanța economică mai ales prin funcția sa creatoare a unor credințe importante, și nu atât de mult prin funcția de promovare a interacțiunilor sociale.

Am examinat ideea că protestantismul poate influența dezvoltarea economică prin încurajarea educației și acumulării de capital uman, idee legată de preocuparea lui Martin Luther pentru citirea individuală a Bibliei. Cercetările lui Becker și Woessmann (2009) pentru Prusia secolului al XIX-lea și cele ale lui Boppart și ale colaboratorilor săi (2013, 2014) pentru Elveția aceluiași secol au confirmat această relație cauzală. Basten și Betz (2013) și Spenkuch (2017) au găsit dovezi prin intermediul datelor moderne despre Elveția, respectiv Germa-

nia, că efectele religiei asupra performanței economice implică, cel puțin parțial, o influență pozitivă a protestantismului asupra eticii muncii.

Pentru o cercetare viitoare, ar fi benefică o mai clară separare a efectelor religiozității asupra trăsăturilor de caracter, precum etica muncii sau cumpătarea, de efectele produse mai degrabă de educație și de legi și reglementări religioase. Trăsăturile de caracter ar putea fi „măsurate” prin sondaje de la WVS, în care sunt formulate două întrebări: „Cât de importantă este munca în viața cuiva?” și dacă „Munca trudnică și cumpătarea pot fi incluse pe o listă de calități pe care copiii ar trebui încurajați să le deprindă acasă?”. Aceste date pot fi puse în legătură cu apartenența religioasă a indivizilor și cu performanțele lor legate de educație și venit. În sfârșit, datele din cartea lui Jonathan Fox (2018), *State and Religion*, pot fi folosite pentru a investiga legile și reglementările religioase la nivel național.

4. ISLAMUL ȘI CREȘTEREA ECONOMICĂ

Analiza lui Max Weber (1930) poate fi extinsă și completată prin examinarea rolului economic pe care îl au credințele și practicile religiilor necreștine. În acest capitol investigăm această temă, dintr-o perspectivă conceptuală și empirică, în contextul islamului. Spre sfârșitul capitolului, discutăm și despre investigații similare cu privire la alte religii ale lumii, în special hinduismul, budismul și iudaismul.

Când vorbeam în capitolul al treilea despre creșterea economică, am folosit ideile lui Weber pentru a investiga rolul pe care îl are religiozitatea ca factor determinant al creșterii economice. Analiza lui Weber se concentrează pe Reformă și pe diferențele care au apărut între catolici și protestanți în ceea ce privește etica muncii, chibzuința, onestitatea, acumularea capitalului uman etc. Weber a subliniat rolul eticii protestante în timpul revoluției industriale în Europa Occidentală. În schimb, în ceea ce ne privește, în analiza pe care am efectuat-o cu ajutorul datelor moderne, am identificat o legătură între creșterea economică și credințele în iad și rai – văzute ca amenințări, respectiv recompense, pentru efortul și productivitatea muncii. Mai precis, am descoperit că credințele puternice au efecte pozitive asupra creșterii economice, în comparație cu efectele pe care le are participarea la slujbele și ritualurile religioase.

În capitolul al doilea observăm că musulmanii s-au evidențiat prin intensitatea credințelor religioase – semnificative

fiind în special cele referitoare la existența iadului și a raiului. Valorile numerice care reflectă intensitatea acestor credințe sunt, de asemenea, mari și în comparație cu valorile numerice care reflectă participarea la serviciile religioase formale. Având în vedere observațiile noastre despre creșterea economică din capitolul al treilea, valorile mai ridicate ale credințelor religioase înregistrate în statele musulmane ar fi trebuit să genereze o creștere economică majoră. Această predicție este însă contrazisă de datele moderne, începând cu cele din 1960. Acest *model* pare să ia naștere din cauză că în datele despre participarea la slujbele și ritualurile religioase, timpul pe care musulmanii îl alocă de regulă religiei este subestimat; mult timp dedicat religiei este petrecut în afara slujbelor și ritualurilor. În plus, se pare că în statele musulmane creșterea economică este influențată negativ de practicile religioase și reglementările guvernamentale. În acest capitol analizăm cu precădere acest posibil factor, concentrându-ne pe rolul economic și politic pe care islamul l-a avut în decursul îndelungatei sale istorii.

Până în secolul al X-lea, statele musulmane erau mult mai dezvoltate și avansate din punct de vedere științific decât cele europene. Cu toate acestea, avantajul economic nu s-a menținut pe termen lung, iar astăzi, statele musulmane sunt mult mai puțin prospere decât cele occidentale. Întrebarea-cheie este următoarea: ce rol a avut religia în declinul economic înregistrat de statele musulmane?

Pentru început, putem folosi datele de care dispunem, începând cu 1875, ca să comparăm Produsul Intern Brut (PIB) real pe cap de locuitor dintr-o țară majoritar musulmană, Turcia, cu PIB-ul real pe cap de locuitor din regiuni – inițial state europene occidentale și coloniile lor – care au format ulterior Organizația pentru Cooperare și Dezvoltare Economică (OCDE).¹ Media

1. Informațiile prezentate fac parte din setul de date Barro-Ursúa, despre care pot fi găsite detalii la <http://scholar.harvard.edu/barro/publications/barro-ursua-macroeconomic-data>. Țările care fac parte din

PIB-ului real pe cap de locuitor pentru 19 state OCDE era 2.690 \$ (conform cursului dolarului american din 2000) în 1875, în timp ce în Turcia (pe atunci regiunea centrală din Imperiul Otoman) era de 1.469 \$; OCDE era de 1,8 ori mai prosperă decât Turcia. Recent, în 2016, media OCDE era de 33.273 \$, în timp ce în Turcia era de 11.649 \$, așa încât OCDE era de 2,9 ori mai prosperă. Așadar, am putea lua în considerare istoria statelor musulmane pe termen lung pentru a explica de ce prosperitatea statelor care au făcut ulterior parte din OCDE a fost de două până la trei ori mai mare decât prosperitatea Turciei din 1875 până în 2016.

MAHOMED ȘI APARIȚIA ISLAMULUI

Confluența a două dinamici religioase în Peninsula Arabă a reprezentat contextul pentru apariția lui Mahomed și a islamului.¹ Prima dinamică era influența crescândă a creștinismului, iar cea de-a doua era prezența semnificativă a comunităților iudaice în Peninsula Arabă. Politeismul, practicat de triburile arabe în orașele Mecca și Medina, coexistă cu monoteismul avraamic și, mai târziu, după Conciliul de la Calcedon din 451,

OCDE sunt Australia, Austria, Belgia, Canada, Danemarca, Finlanda, Franța, Germania, Italia, Japonia, Olanda, Noua Zeelandă, Norvegia, Portugalia, Spania, Suedia, Elveția, Marea Britanie și Statele Unite. Aceste date pe termen lung includ și două țări musulmane – Indonezia, începând cu 1880 și Malaysia, începând cu 1900. Venitul pe cap de locuitor în Indonezia reprezenta 65% din cel al Turciei în 1880 și 47% în 2016. Venitul pe cap de locuitor în Malaysia reprezenta 37% din cel al Turciei în 1880 și 117% în 2016. Începând cu 1960, economia Malaysia a crescut asemenea economiilor țărilor din estul Asiei, cum sunt Hong Kong, Singapore, Coreea de Sud, Taiwan și Thailanda, cunoscute drept „miracole economice“.

1. Pentru un studiu foarte apreciat despre istoria islamului, vezi Marshall G. Hodgson (1974).

cu creștinismul. Din cauza concurenței cu religiile monoteiste, politeismul a încorporat aspecte monoteiste. De exemplu, dumnezeul numit Allah, slăvit inițial împreună cu alte divinități, a dobândit ulterior poziția supremă. Născut în 570, Mahomed a mers mai departe, insistând că doar Allah trebuie slăvit, iar el, Mahomed, trebuie recunoscut ca profet al lui Allah. Acțiunea lui Mahomed a încălcat practicile religioase acceptate, precum și ierarhia politică tribală de la Mecca.

Crearea unui cod de legi moral-religioase care reglementau interacțiunile ce aveau loc numai între musulmani și a unui cod diferit de legi moral-religioase, destinat interacțiunilor între musulmani și nemusulmani, a legitimat violența asupra nemusulmanilor. Prin urmare, *ummah* – comunitatea musulmană – a devenit o societate închisă și intolerantă. Viziunea mesianică a lui Mahomed asupra islamului ca o comunitate de credincioși egali a permis mișcării religioase create de el să destrame structurile de loialitate, fundamentate pe tradiția tribală și pe rudenie. Rolul de autoritate decizională al consiliului tribal tradițional al bătrânilor a fost preluat de Dumnezeu și de Mahomed, profetul lui Dumnezeu. Comunitatea lui Mahomed a reprezentat o inovație printre triburile arabe, fiindcă interzicea conflictele de orice fel între semenii musulmani, chiar dacă aparțineau unor etnii sau triburi diferite. Mai mult, această interdicție stabilea ulterior că uciderea unui seamăn musulman însemna că atât criminalul, cât și victima urmau să ajungă în iad (David Cook, 2007, pp. 45–47).

Un element esențial pentru succesul islamului, conceptul martiriului pune în lumină faptul că, pentru musulmani, credințele în rai și iad sunt un factor motivant foarte puternic. Martiriul cuprinde, de pildă, moartea mamei la naștere sau moartea provocată de mușcătura unui șarpe veninos, decesul produs de o boală sau de răul de mare. O persoană se poate martiriza dacă repetă anumite rugăciuni ritualice și binecuvântări, în circumstanțe dificile (Cook, 2007, pp. 34–35).

Motivul pentru care cineva renunță la viața normală pentru a deveni martir a fost, și rămâne, acela de a ajunge în rai (și nu în iad) în viața de dincolo.

Pe măsură ce triburile din Peninsula Arabă se converteau la islam, obiceiul de a ataca alte triburi pentru a le jefui a dispărut. Expansiunea islamului în afara Peninsulei Arabe a dus la colectarea tributului de la populațiile nemusulmane cucerite. Și mai relevant este că în Coran (16:125) se afirmă că orice convertire la islam trebuie făcută prin persuasiune, și nu prin forță. Îndeosebi, conducătorii erau obligați să nu îi convertească forțat pe numeroșii nemusulmani cucerți militar. Nevoia de stabilitate politică i-a determinat pe liderii musulmani să înființeze instituții care să reglementeze toleranța, dar și să restrângă influența ortodoxiei conservatoare a islamului.

MADRASA ȘI WAQF-URILE

Din moment ce musulmanii erau o minoritate în teritoriile cucerite și puteau să-i convertească pe nemusulmani doar prin persuasiune, și nu prin forță, libertatea de gândire și de exprimare le erau îngăduite. La început, nemusulmanii – creștinii, budiștii și evreii – aveau abilități superioare în dezbaterile interconfesionale. Acest fapt i-a motivat pe musulmani să studieze tehnicile logice de argumentare, în special pe cele ale lui Aristotel.

Jonathan Israel (2006) și Eric Chaney (2016) sugerează că islamul medieval, precum Iluminismul european de mai târziu, a încurajat și a întreținut schimbul de idei, descoperirile științifice și o chestionare a ideilor și a instituțiilor deja acceptate. Deși în școlile musulmane (*madrasa*) accentul cădea pe gramatica limbii arabe și pe noțiuni elementare de citire a Coranului, erau totuși studiate și probleme de matematică, astronomie, logică și științe naturale. Cu toate acestea, cursurile tehnice

erau predate în scopuri religioase, cum ar fi calcularea moștenirilor, *zakat*, și a timpului (John L. Berggren, 2016). Educația superioară avea în vedere dreptul coranic și exegeza Coranului.

Până la mijlocul secolului al XII-lea, musulmanii deveniseră majoritari în teritoriile cucerite, regiunile geografice care astăzi corespund Iranului, Irakului, Turciei, Siriei și Egiptului. *Madrasa* erau înființate în aceste regiuni de conducători sub forma unui *waqf*, o instituție religioasă caritabilă, întemeiată de o persoană pentru anumite cauze (Said Arjomand, 1999; Timur Kuran, 2004). Vizirii și membrii familiei extinse a conducătorului înființau *waqf*-uri pentru *madrasa*, care cuprindeau prevederi legate de curriculum, de admiterea la facultate, de salariile personalului facultății și ale administratorilor, precum și de infrastructură. Prevederile specificau și numărul studenților, ajutorul financiar și fondurile pentru clădiri, case de oaspeți, spitale și biblioteci.

Conform lui Kuran (2004), atunci când un filantrop deceda, conducerea *waqf*-ului său era preluată de descendenți sau de administratori desemnați, care continuau să asigure respectarea și îndeplinirea prevederilor. *Waqf*-ul a început să fie asociat ideii de serviciu social dedicat unui scop anume, precum construirea unui drum, furnizarea apei, înființarea unei *madrasa* sau ridicarea unei moschei. Într-o anumită măsură, un *waqf* putea să îndeplinească funcțiile corporațiilor și să controleze reglementările privitoare la moșteniri. Altfel spus, fondarea unui *waqf* îi permitea unui individ să decidă cu privire la modul în care averea sa va fi folosită după moarte. Însă dezavantajul a fost că statutul de bun public, pe care cel puțin o parte dintre serviciile *waqf*-ului îl aveau, a redus din interesul unor potențiali utilizatori sau al unor descendenți.

Madrasa au devenit instituții sponsorizate de stat, care desemnau teologi pentru a se ocupa de diferite ramuri ale legii islamice, de Coran și de tradiția islamică. Două tendințe care s-au manifestat în secolul al XII-lea au schimbat natura acestor

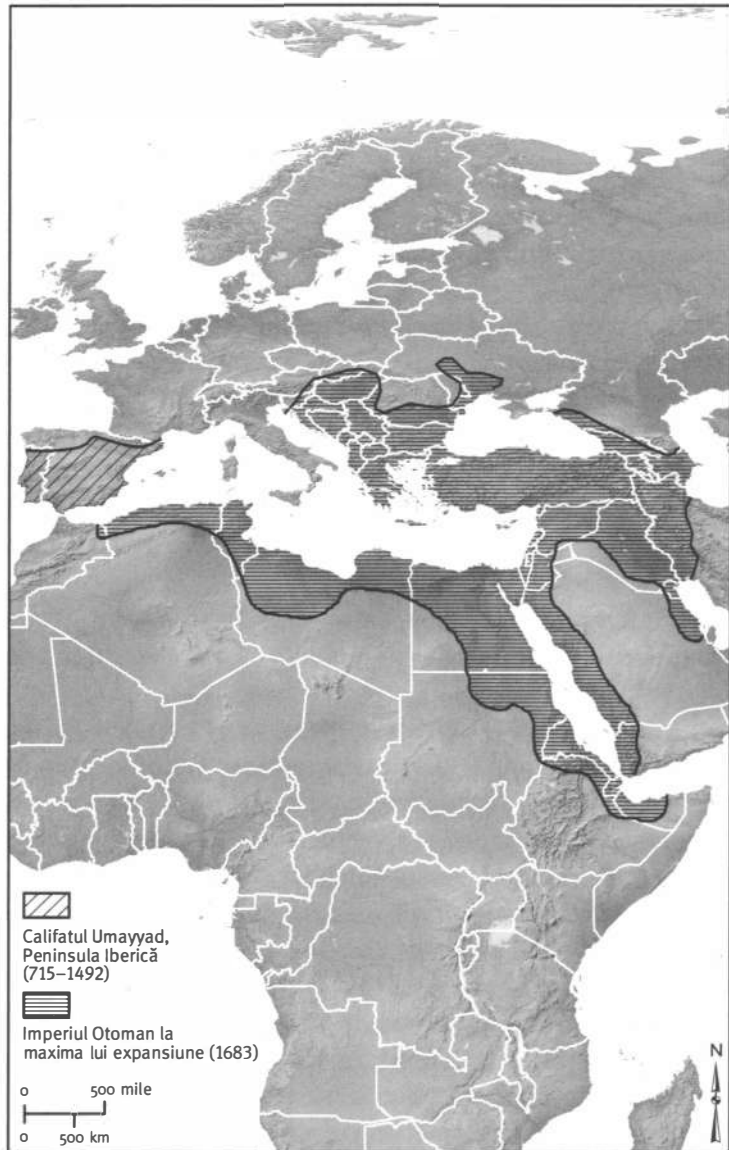


Figura 4.1. Imperiul Otoman la sfârșitul veacului al XVIII-lea.
 Hartă realizată de C. Scott Walker, specialist în cartografie digitală (Colecția de hărți a Universității Harvard).

madrassa. Mai întâi, *madrassa* au început să fie folosite pentru a susține anumite interpretări teologice ale unei ramuri sau alta a islamului, adesea la comanda unui lider politic. Conducătorii au început să folosească venitul de la *waqf* pentru a-și recompensa susținătorii, printre care se aflau și clerici care le frecventau curtea și care fondau *madrassa*. Apoi, începând cu secolul al XIII-lea, prevederile originale ale *waqf*-urilor au fost din ce în ce mai des modificate de magistrații tribunalelor Șariei, deseori în favoarea unui conducător sau altul (Chaney, 2013). În Iran, Turcia și India, *sadr*-ul, a cărui funcție era să asigure legitimitatea regimului și să controleze sectorul religios, ajunge să conducă *waqf*-urile (Arjomand, 1999, p. 282). Ca urmare a acestui fapt, elitele religioase și-au asumat din ce în ce mai mult funcția de a legitima conducătorii (Jared Rubin, 2017), iar *madrassa* au fost politizate, pierzându-și funcția originală.

DECLINUL CULTURILOR ISLAMICE

Mulți cercetători au remarcat existența unei „epoci de aur” în producția științifică și tehnologică din țările musulmane, aproximativ până în secolul al XI-lea, și au considerat acest fapt o dovadă că islamul și știința nu sunt incompatibile. Progresul științific în medicină, matematică, astronomie și optică a început odată cu traducerile din latină și greacă în secolul al XI-lea (Charles Burnett, 2013). La mijlocul secolului al XII-lea, orașul spaniol Toledo a devenit centrul traducerii textelor din arabă și greacă în latină. Clericii catolici erau implicați îndeaproape în traducerea acestor texte. Papii, Curia Romană, arhiepiscopii, episcopii și alți oameni ai Bisericii au sprijinit activ traducerile prin finanțare și prin punerea la dispoziție a spațiului în care se realizau traducerile și prin înființarea universităților unde se predau și se răspândeau aceste traduceri.

Începând cu secolul al XII-lea, în timp ce traducerile înfloresc, în țările musulmane investigația științifică propriu-zisă

a intrat în declin. Chaney (2016) urmărește și documentează producția științifică, pornind de la anul publicării cărților științifice înregistrate în colecția bibliotecii Universității Harvard. El observă un model asemănător într-un catalog de cărți din Turcia secolului al XVII-lea. Pe această bază, el susține că explicația cea mai plauzibilă pentru modelul temporal al producției științifice din țările musulmane are legătură cu puterea crescândă a elitelor religioase și cu suprimarea de către acestea a gândirii libere.

Într-un mod asemănător, Bernard Lewis (1993) consideră că educația musulmanilor s-a concentrat mai degrabă pe învățarea pe de rost și pe memorizare decât pe gândirea critică și pe judecata independentă. Școlarizarea se baza în principal pe textele clasice, elevii nefiind expuși prea mult la idei noi și inovație. Așadar, lumea musulmană a devenit o lume închisă, în care reformele erau descurajate din cauză că interesul și curiozitatea despre lumea neislamică erau suprimate, iar cercetarea intelectuală împiedicată. Cercetătorii islamului afirmă că, începând cu secolul al XII-lea, islamul era deja rigid din punct de vedere intelectual, devenind autosuficient și nemai-acceptând schimbări. Toate răspunsurile fuseseră deja oferite, iar toți musulmanii, pentru a fi musulmani adevărați, urmau doar să se supună autorității religioase.

Potrivit lui Kuran (1987; 1995, p. iv), fenomenul numit „falsificarea preferințelor” – prin care oamenii exprimau public puncte de vedere care nu exprimau părerile lor sincere – a devenit norma în societățile musulmane. Oamenii poate că susțineau în forul lor interior reforme sociale și economice, însă se abțineau de la a-și exprima public aceste vederi și de la a încerca să acționeze în conformitate cu ele. Motivul acestui comportament era evitarea conflictului social și a pedepsei (*fitna*). Așadar, acest mediu intelectual nereceptiv la schimbările oneste și deschise de idei din cauza fricii de a fi pedepsit a ajuns să devină normativ.

Această viziune statică asupra lumii, promovată de islam și manifestată prin osificarea instituțiilor și a politicilor a fost intensificată de falsificarea preferințelor sociale. În timp ce societățile europene erau în plină organizare a reformelor sociale în secolul al XIX-lea, în lumea musulmană nu s-a născut nici o mișcare majoră care să ducă la schimbări sociale radicale. Iar motivul pentru care în lumea musulmană nu s-a întâmplat acest lucru este faptul că instituțiile erau considerate niște structuri stabilizatoare, indispensabile statu-quo-ului politic, social și economic. Osificarea instituțiilor a fost un simptom, și nu cauza declinului.

Kuran (1995) susține că apariția capitalismului în Europa a depins de trei condiții care au fost absente în societatea musulmană. Prima condiție a fost amplificarea impactului acțiunilor individuale datorată unei capacități mai mari de a controla rețelele complexe de producție, administrare, cercetare și comunicare în masă. În Europa Occidentală, individualismul a fost valorificat pentru că promova creșterea economică, nu prin distrugerea legăturilor sociale, ci prin diversificarea și extinderea lor, în special prin sistemul legal.

Cea de-a doua condiție a fost reprezentată de transformarea puterii politice legitime din regim de putere absolută într-un regim de domnie a legii. Iar o proprietate esențială a sistemului de drept a fost susținerea progresului economic prin înlesnirea încheierii contractelor, prin impunerea și respectarea clauzelor contractuale și a drepturilor de proprietate și prin absența restricțiilor cu privire la schimburile voluntare prin credit, asigurări, precum și alte aranjamente instituționale. Kuran evidențiază că dreptul care face posibile contractele corporatiste – cheia nașterii corporațiilor moderne – a fost o invenție a Europei Occidentale.

A treia condiție a fost dată de transformarea prin care a trecut religia ca urmare a secularizării instituțiilor legale, sociale și politice. În Europa Occidentală, religia nu a fost imună

la reformele politice și legale, și nici la schimbările sociale. Weber a prevăzut că, odată cu dezvoltarea economică, societatea urma să se secularizeze în multe aspecte. În mod similar, moderniștii au susținut că dezvoltarea țărilor islamice presupune secularizarea.

Kuran crede că acest argument conține ceva adevăr. Autoritățile religioase musulmane (*ulamā*) au exercitat o influență considerabilă asupra felului în care credincioșii interpretau credințele, practicile și valorile religioase. Cercetătorii au semnalat că principiile politice ale islamului nu includ posibilitatea ca oamenii să se revolte împotriva unei guvernări nedrepte. În schimb, învățăturile tradiționale ale islamului îi obligă pe cetățeni să respecte conducătorii incompetenți.

Kuran observă că rezistența autorităților religioase la schimbare nu a fost întotdeauna de nedepășit. În acest sens, el oferă ca exemplu înființarea școlilor de inginerie și medicină, în stil occidental. Acestea fiind spuse, punctul de vedere al lui Kuran este că aspectele religioase ale islamului au contribuit la declinul economic al țărilor musulmane.

Dacă ne întoarcem în secolul al X-lea sau al XI-lea, observăm că, în conformitate cu *structura revelată de datele* referitoare la cărțile științifice, lumea islamică era în linii mari mai dezvoltată din punct de vedere economic decât lumea occidentală, creștină. Conform lui Kuran (2004, p. 71), „În urmă cu un mileniu, în jurul secolului al X-lea, Orientul Mijlociu era o regiune dezvoltată din punct de vedere economic, așa cum arată nivelul de trai de atunci, tehnologia, productivitatea în agricultură, alfabetizarea și creativitatea instituțională. Doar China era, poate, mai dezvoltată de atât. Însă ulterior, Orientul Mijlociu nu a mai trecut printr-o transformare instituțională corespunzătoare Europei Occidentale, prin care cea din urmă și-a mărit capacitatea de a genera bunuri comune, de a coordona activitățile productive și de a organiza schimburi.” Începând cu secolul al XVII-lea, progresul din țările occidentale îl depășește vizibil pe cel din țările musulmane.

În timp ce țările europene occidentale puneau bazele revoluției industriale, în special în secolul al XVIII-lea, țările musulmane stagnau din punct de vedere economic din cauza unui accent exagerat pus pe stabilitatea politică și socială. Deși această stabilitate a fost benefică inițial progresului economic, islamul a mers prea departe în menținerea statu-quoului. De exemplu, reglementările pieței care restricționau activitatea economică erau justificate religios. Atunci când dezvoltarea economică a Europei a început să o depășească pe cea a Imperiului Otoman, soluția celui din urmă a fost să facă apel la religie ca motiv pentru a nu accepta schimbări. În vreme ce Occidentul traversa o perioadă de dezvoltare (creșteri ale venitului pe cap de locuitor datorită inovațiilor tehnologice, instituționale și organizaționale), țările musulmane treceau printr-o stagnare economică și un declin științific și tehnologic. Așa cum am menționat mai devreme, în jurul anului 1875 (primul an pentru care dispunem de date rezonabile), creșterea economică relativ mică în Imperiul Otoman (corespunzătoare Turciei în datele noastre), măsurată prin PIB pe cap de locuitor, era deja la jumătate față de creșterea economică din cele mai multe țări europene occidentale care au format ulterior OCDE.

LEGEA ISLAMICĂ ȘI NORMA

Cheia declinului economic relativ al țărilor musulmane, în special după secolul al XV-lea, este dată de instituțiile lor legale și mecanismele de reglementare.¹ Analiza noastră privind dreptul și reglementările islamice se bazează îndeosebi pe cercetările lui Timur Kuran (2004). Acesta precizează că cele mai multe instituții legale islamice nu au fost menționate în

1. Din punct de vedere militar, Imperiul Otoman a ajuns la apogeu în timpul lui Suleiman, între anii 1520 și 1566, sau imediat după înfrângerea din Bătălia de la Lepanto din 1571.

Coran, dar s-au dezvoltat treptat între 661 și până în jurul anului 1000. Începând din acel moment și cel puțin până în secolul al XIX-lea, nu au mai fost modificate aspecte esențiale ale acestor instituții. Mai mult decât atât, odată cu revoluția industrială care a început prin secolul al XVIII-lea, restricțiile impuse de structura legală a islamului au devenit un obstacol și mai mare în calea creșterii economice.

Potrivit lui Kuran (2004, p. 74), „dintre puținele reguli economice enunțate în Coran, cele mai detaliate și explicite se aplică moștenirii. Două treimi din orice proprietate sunt acordate în conformitate cu o serie de reguli complicate conform cărora se stabilește o listă cu rudele, de la cele mai apropiate la cele mai îndepărtate grade, de ambele sexe.” Așadar, legea moștenirii a promovat egalitatea, în special pe cea de gen, dar a dus și la o împărțire a averii și a descurajat acumularea. Conform lui Kuran (p. 88), „Dintre instituțiile văzute drept obstacole în calea modernizării economice locale, una care se păstrează [și în secolul XXI] este sistemul islamic de moșteniri.”

În ceea ce privește dreptul contractual islamic, un aspect fundamental este caracterul său individualist. Parteneriatele (care nu sunt menționate în Coran) erau permise, dar existența lor era compromisă de moartea unuia dintre parteneri. Mai precis, corporațiile – cu un statut legal distinct și perpetuu – nu erau recunoscute. În absența oricărei legislații a corporației, până în 1908, în Orientul Mijlociu nemusulmanii puteau înființa corporații doar pe baza sistemului legal dintr-o țară străină. Aceștia înființau corporații cu sediul la Paris sau la Londra, având întotdeauna orașe europene drept protectori și făcând întotdeauna parte dintr-un consorțiu care includea străini (Kuran 2010, pp. 97–100, 198–202).

Deși musulmanii erau obligați să respecte legea islamică atunci când făceau tranzacții, creștinii sau evreii puteau opta pentru aranjamentele legale occidentale atunci când musulmanii nu erau implicați. Kuran susține că această opți-

une poate explica de ce creștinii și evreii au avut tendința de a întrece performanțele economice ale musulmanilor chiar în țările musulmane. Faptul că musulmanii se bazau pe legea islamică a devenit un mare impediment, în special când economiile de scară* au devenit centrale pentru exploatarea oportunităților tehnologice furnizate de revoluția industrială.

Este cunoscut faptul că legea islamică a restricționat dezvoltarea piețelor de credit, în special prin limitarea dobânzilor (restricție ce este probabil să fie cuprinsă în Coran). Au fost concepute și îngăduite multe mecanisme pentru evitarea reglementărilor restricțiilor cu privire la camătă și este posibil ca aceste mecanisme să fi redus impactul economic al restricțiilor asupra creditului. Însă restricțiile legale s-au aplicat și contractelor de asigurări, care erau implementate arbitrar de sistemul legal islamic.

Kuran (2004, p. 74) afirmă că sistemele politice islamice prevăd drepturi de proprietate care nu sunt clar stabilite și care implică adesea percepere arbitrare de taxe și impozite, exproprieri de bunuri și muncă forțată, cum ar fi cea pentru construirea drumurilor. Aceste probleme, laolaltă cu corupția și mita, par a fi fost mult mai prevalente în spațiul musulman decât în cel occidental. Începând cu Magna Carta în Marea Britanie în 1215, Occidentul a reușit să limiteze autoritatea centrală și să împiedice impozitarea arbitrară.

* Economiiile de scară aduc scăderi ale costului de producție (sau al unei operațiuni în general) datorate magnitudinii operațiunii. Fiecare unitate adițională de produs sau operațiune adițională în general costă mai puțin pentru că o mare parte din cost a fost deja absorbită în producția unităților anterioare.

INFLUENȚA MUSULMANĂ ASUPRA CONFLICTELOR EUROPENE

Potrivit lui Murat Iyigun (2008), campaniile militare purtate de Imperiul Otoman împotriva Europei după Reforma protestantă au avut un mare impact asupra conflictelor dintre catolici și protestanți în spațiul european. Ideea acestuia este că protestanții și catolicii tindeau să se alieze – sau cel puțin să nu se mai lupte între ei – atunci când erau nevoiți să contracareze invadatorii musulmani. Mai concret, Iyigun observă cum conflictele militare dintre europeni au scăzut cu până la 25% când amenințarea musulmană, reprezentată de Soliman Magnificul, a crescut între 1521 și 1566. Victoriile musulmane au contribuit la consolidarea mișcării protestante, fiindcă participarea la alianțe formate împotriva Imperiului Otoman era oferită în schimbul recunoașterii luteranismului. Acest troc a fost un element central în Pacea de la Augsburg din 1555, care a dus la o jumătate de secol de pace între facțiunile religioase din Germania, aflate în război.

Potrivit lui Iyigun (2008), Pacea de la Augsburg s-a dovedit a fi temporară pentru că, odată ce amenințarea militară musulmană s-a estompat, motivațiile pentru pacea dintre catolici și protestanți au slăbit. Ca urmare a marii înfrângeri maritime a otomanilor în Bătălia de la Lepanto din 1571, violențele dintre catolici și protestanți s-au accentuat în timpul Contrareforme catolice. Iar sângerosul conflict dintre protestanții reformați și catolicii Contrareforme a atins culmea în timpul Războiului de Treizeci de Ani (1618–1648), pentru care numărul estimat al victimelor este între 2,8 și 3,3 milioane. Iyigun consideră că nu este întâmplător faptul că perioada conflictelor religioase intense a coincis cu declinul militar al Imperiului Otoman. Catolicii și protestanții au ajuns la o conviețuire liniștită abia după Pacea de la Westfalia din 1648.

Declinul celor trei imperii musulmane – otomanii, safevizii și mogulii – și implicarea permanentă a puterilor occiden-

tale au dus la colonizarea teritoriului care aparținuse lumii islamice. Marea Britanie a ajuns să stăpânească India, Myanmar, Egipt, Palestina și Iordania. Olanda a obținut Indonezia; Franța a luat Algeria, Liban, Siria și Marocul francez; Spania, Marocul spaniol. După Primul Război Mondial, Imperiul Otoman a fost divizat în mai multe state noi, printre care Turcia, Irak, Siria și Arabia Saudită. Micile regiuni arabe conduse de șeicii de pe malul vestic al Golfului s-au aflat sub stăpânire britanică până în 1971 (în cazul Kuwaitului, până în 1961). Deși Persia (Iranul) nu a fost niciodată colonie, în cea mai mare parte a secolelor al XIX-lea și XX, Marea Britanie și-a disputat această regiune cu Rusia.

HAJJ ȘI RAMADANUL

Cei cinci piloni ai islamului sunt: primul, credința în Allah ca Dumnezeu unic și adevărat și în Mohamed ca mesager al său; al doilea, rugăciunea de cinci ori pe zi (la ivirea zorilor, la amiază, după-amiază, la asfințit și noaptea); al treilea, ajutorul acordat celor nevoiași (*zakat*); al patrulea, postul din Ramadan; al cincilea, pelerinajul Hajj – la Mecca, cel puțin o dată în viață (numai dacă este posibil din punct de vedere financiar și fizic). Două studii recente ale unor economiști se ocupă de ultimii doi piloni ai islamului. Mai întâi vom discuta despre Hajj, iar apoi despre Ramadan.

ÎNCURAJAREA TOLERANȚEI RELIGIOASE – UN STUDIU DESPRE HAJJ

Hajj-ul se desfășoară în fiecare an la Mecca, în Arabia Saudită, începând cu cea de-a opta zi a lunii Dhu'l Al-Hijjah din calendarul islamic. Ritualurile durează cinci zile, iar în 2012 s-au înregistrat peste trei milioane de participanți din peste o sută

de țări. Participarea la Hajj este de zeci de ani într-o continuă creștere, întreruptă numai temporar în 2013 din cauza unei epidemii și în 2014 din cauza unui program de extindere a construcțiilor din Mecca. În 2012, 64% dintre participanții la Hajj au fost bărbați, iar 54% dintre ei au provenit din afara Arabiei Saudite. Toți participanții la Hajj săvârșesc aceleași ritualuri și sunt îmbrăcați identic, în niște haine simple, una albă în cazul bărbaților. Această practică contribuie la crearea unui sentiment de comuniune și egalitate, chiar dacă participanții provin din alte spații culturale și socioeconomice. Un studiu al Hajj-ului realizat de David Clingsmith, Asim Khwaja și Michael Kremer (2009; de acum înainte notat CKK) arată că mulți dintre participanții la Hajj descriu pelerinajul ca pe cel mai semnificativ eveniment religios din viața lor.

Este dificil de măsurat impactul participării la Hajj asupra comportamentului și atitudinii individuale numai în urma unui singur studiu, deoarece oamenii care iau parte la acest pelerinaj reprezintă ceea ce economiștii numesc o selecție endogenă. De exemplu, aceștia pot participa pentru că sunt deosebit de religioși sau pentru că tind să aibă o atitudine mai tolerantă etc. Pentru a rezolva această problemă, studiul CKK a inclus o analiză a participării la pelerinaj apelând la o selecție aleatorie, realizată cu ajutorul datelor obținute de la loteria pakistaneză Hajj în 2006. În acel an, din cota totală de 150.000 de vize, 90.000 au fost alocate de către guvern, iar 89% dintre acestea au fost achitate prin loterie. Dintre cele 135.000 de persoane care au participat la loteria Hajj (în grupuri de până la 20 de persoane), 59% au câștigat.¹ Dintre cei câștigători, 99% au ales să participe la Hajj, în timp ce numai 11% din cei care nu au câștigat au făcut această alegere (plătind agenții de turism private sau beneficiind de locuri speciale). Așadar, câștigul aleatoriu la loteria Hajj are o valoare semnificativă de

1. Aceste date nu includ și cazul persoanelor care nu au câștigat la loterie de două ori înainte și care au primit în mod automat vize.

predicție în încercarea de a determina dacă oamenii care participă la Hajj au sau nu ceva în comun în afara acestui aspect. Studiul CKK a verificat și confirmat că rezultatele la loterie erau într-adevăr aleatorii în ceea ce privește sexul, vârsta, starea civilă și educația. Prin urmare, încercarea de a izola impactul causal al Hajj prin compararea celor care reușesc și celor care eșuează la loterie pare convingătoare.

În cadrul proiectului CKK, a fost obținută o listă de la guvernul pakistanez cu participanții la loteria Hajj în 2016, iar din aceasta s-a făcut o selecție cu persoane care urmau să fie interviewate după 5-8 luni de la întoarcerea din Hajj. Acest studiu, care i-a inclus atât pe candidații care au câștigat la loterie, cât și pe cei care nu au câștigat, este în general reprezentativ pentru populația pakistaneză adultă, cu excepția faptului că cei foarte înstăriți și cei cu o situație financiară mai dificilă tind să fie excluși. (Cei înstăriți tind să plătească agenții de turism private, iar cei cu o situație modestă tind să nu participe deloc la această loterie.)

Una dintre constatări este că, după participarea la Hajj, oamenii manifestă o tendință crescută de a se considera religioși și de a se ruga mai intens. Aceștia manifestă, de asemenea, o orientare către riturile islamice recunoscute la nivel global, și o îndepărtare de practicile specifice Pakistanului.

În ceea ce privește toleranța, o altă constatare este că, în urma pelerinajului, este foarte probabil ca participanții să-și fi format o părere pozitivă despre persoanele de naționalități diferite, în special indonezienii și saudiții, care reprezintă cele mai mari două grupuri participante. Cu toate acestea, se pare că perspectiva asupra europenilor (despre care se crede că nu ar fi participat la Hajj într-un număr semnificativ) nu suferă nici o schimbare. Există o creștere generală a credințelor favorabile în legătură cu credincioșii islamici de diferite secte și etnii. Totuși, pelerinajul nu influențează opiniile participanților cu privire la rolul religiei în politică, inclusiv cele referitoare la susținerea islamului politic.

Participarea la Hajj i-a determinat pe oameni – bărbați și femei – să fie mult mai predispuși spre a susține un mai bun statut al femeii din punct de vedere intelectual, spiritual și moral. S-a putut observa și o mai mare susținere pentru educarea fetelor și pentru acceptarea femeilor pe piața muncii. Cu toate acestea, rezultatele nu au indicat vreo schimbare de opinie cu privire la autoritatea bărbatului în familie.

Atitudinea liberală cu privire la statutul femeii, în măsura în care aceasta s-a manifestat, ar fi putut apărea datorită faptului că bărbații și femeile – inclusiv cei care nu făceau parte din aceeași familie – au călătorit și au participat împreună la Hajj. Prin urmare, interacțiunea dintre cele două sexe a fost mult mai mare decât cea manifestată de obicei în Pakistan. Această perspectivă sugerează că observațiile făcute de studiul CKK ar putea fi specifice Pakistanului, adică atitudinea față de femei s-ar fi aliniat celei liberale prevalente în alte țări, cum ar fi Indonezia. Așadar, schimbările ar fi probabil diferite pentru persoanele care vin din țări în care atitudinea în ceea ce privește statutul femeii sunt deja mai favorabile. Pentru a putea realiza această comparație, cercetătorii trebuie să aplice designul cercetării CKK în cazul altor țări.

RAMADANUL ȘI CREȘTEREA ECONOMICĂ

Islamul presupune că, în perioada Ramadanului, credincioșii musulmani trebuie să se abțină de la a mânca și bea din zori până la asfințit pentru aproximativ o lună în fiecare an, excepție făcând persoanele care au o anumită vârstă sau infirmitate. Această perioadă presupune, de asemenea, o intensificare a activităților spirituale, cum ar fi rugăciunea și citirea Coranului. Așadar, putem vedea Ramadanul ca pe o formă de extindere a stricteții și activității islamice religioase și putem examina ce impact au aceste schimbări asupra unor rezultate cum ar fi rata creșterii economice. În ceea ce privește postul și rugăciu-

nea, predicția noastră este că Ramadanul ar putea duce la o scădere a efortului depus și a productivității și, prin urmare, la o încetinire a creșterii economice.

Un studiu realizat de Filipe Campante și David Yanagizawa-Drott (2015; de acum înainte notat CY) evidențiază că abordarea științifică ce presupune identificarea și izolarea impactului causal al stricteții religioase asupra rezultatelor activității economice, o caracteristică interesantă a Ramadanului este aceea că durata acestuia variază de la un an la altul, fiind determinată de latitudinea locului. Această variație a calendarului islamic în raport cu cel solar – care se modifică anual cu aproximativ 11 zile – înseamnă că numărul orelor de post pentru fiecare zi a Ramadanului este mai mare atunci când Ramadanul se desfășoară vara, iar acest model este accentuat în cazul țărilor care se află mai la nord de Ecuator. Modelul opus este cel al Ramadanului desfășurat iarna¹, aceeași configurație fiind inversată pentru țările din emisfera sudică, comparativ cu cele din nord.

Studiul CY constată că, așa cum era de așteptat, o extindere a orelor de Ramadan duce la o scădere semnificativă a creșterii economice în timpul anului. Mai mult, acest efect pare să fie și mai puternic cu cât există o proporție mai mare din populație care îmbrățișează islamul. La polul opus (atunci când proporția credincioșilor islamici este de până la 25%), efectele variațiilor orelor Ramadanului asupra creșterii economice sunt practic nule. Acest model este firesc deoarece schimbările cu privire la aceste ore ar trebui să afecteze în mod direct numai populația musulmană. Concordanța dintre date și această ipoteză logică întărește ideea că rezultatele studiului CY izolează, într-adevăr, efectele economice ale schimbării duratei Ramadanului.

1. Cu toate acestea, în cazuri extreme, cum ar fi în nordul Scandinaviei, sunt luate anumite măsuri, astfel încât nici o zi a Ramadanului să nu corespundă exact cu perioada cuprinsă între răsărit și apus.

Ca exemplu cantitativ, studiul CY compară două țări predominant musulmane, Bangladesh și Turcia, cea dintâi fiind mult mai aproape de Ecuator. Așadar, într-un an în care Ramadanul are loc vara, în Turcia există o creștere a orelor de Ramadan în comparație cu Bangladesh, consecința fiind că economia Turciei crește mai greu cu un procent de 1% pe an în comparație cu cea a Bangladeshului. În anii în care Ramadanul are loc iarna, efectele sunt inversate, iar economia Turciei tinde să crească mai rapid în comparație cu cea a Bangladesh-ului, tot cu un procent de 1% pe an. Odată ce efectele asupra creșterii economice sunt inversate de-a lungul timpului, impactul Ramadanului asupra nivelului produsului intern brut (PIB) pe cap de locuitor este temporar. Prin urmare, acest impact nu are o influență permanentă asupra nivelului PIB pe cap de locuitor în Turcia și Bangladesh.

Chiar dacă efectele sunt numai temporare, impactul estimat asupra creșterii economice – de 1% pe an, ca în exemplul de mai sus – este însemnat din punct de vedere cantitativ atunci când acesta este comparat cu alți factori determinanți pentru creșterea economică, pe care cercetătorii au reușit să-i izoleze. Așadar, în sens larg, rezultatele sugerează că variațiile în ceea ce privește religiozitatea sunt semnificative pentru rezultatele economice. Aceste constatări sunt în concordanță cu efectele pe care participarea religioasă și credințele le au asupra creșterii economice, așa cum au fost discutate în capitolul al treilea.

Campante și Yanagizawa-Drott (2015) au examinat, de asemenea, influența variației orelor Ramadanului asupra bunăstării personale, măsurate prin răspunsurile date de indivizi la întrebările despre fericire din World Values Survey. Interesant este că studiul CY a descoperit că orele prelungite de Ramadan duc la o creștere a bunăstării personale, chiar dacă frânează în același timp creșterea economică. O explicație rezonabilă pentru acest fapt este aceea că, pentru un musulman obișnuit, bucuria și beneficiile spirituale ce rezultă în urma unui Ramadan

prelungit compensează costurile pe care le implică pierderea sau renunțarea la anumite bunuri materiale.

ALTE RELIGII

Majoritatea studiilor de economia religiei au fost inspirate de teza lui Max Weber despre etica protestantă și s-au axat, prin urmare, pe implicațiile economice ale diferitelor forme de creștinism. Cu toate acestea, există anumite paralele și în celelalte religii internaționale, așa cum sunt explorate de Rachel McCleary (2007), în ceea ce privește natura mântuirii și modul în care faptele individuale pot influența șansele unei persoane de a se mântui. Acest capitol s-a concentrat asupra implicațiilor economice ale islamului. În continuare vom prezenta pe scurt câteva observații legate de alte mari religii.

HINDUISMUL ȘI BUDISMUL

Deși în hinduism nu există conceptele de rai și iad, așa cum sunt înțelese în sens iudeo-creștin, ideea de salvare poate corespunde unei cunoașteri a realității ultime, a unei stări de eliberare de grijiile lumești. Iluminarea este obținută treptat, prin reîncarnare, omul încercând să atingă perfecțiunea în timp ce dobândește succesiv diferite trupuri. Credința în reîncarnare are legătură cu karma, care la rândul său este legată de anumite acțiuni și circumstanțe din trecut, independente de voința din prezent a omului. Cu toate acestea, oamenii sunt în posesia unei voințe proprii, care le permite să își îndrepte vechile greșeli prin intermediul unor acțiuni morale corective. Conform acestei viziuni, indivizii sunt responsabili prin comportamentul moral pe care îl au pentru propria mântuire sau damnare: „Karma negativă este rezultatul (1) eșecului de a realiza o serie de acțiuni obligatorii [...] specifice castei tale și

etapei vieții în care te afli, (2) înfăptuirii unei acțiuni interzise sau (3) dependenței de plăcerile senzuale” (McCleary, 2007, p. 54). În ceea ce privește motivațiile și stimulentele economice, este important de menționat că hinduismul privește dobândirea cinstită a averii ca fiind o faptă lăudabilă, necesară pentru îndeplinirea datoriei față de familie și societate.

Sriya Iyer (2018, cap. 2) scrie că hinduismul presupune mai mulți zei, fără a se pune accent pe o singură scriptură sau zeitate. Importanța participării la serviciile religioase formale este diminuată, spre deosebire de creștinism. În religia hindusă, comportamentul este mai important decât un set de credințe religioase. Accentul cade pe îndeplinirea obligațiilor, unele dintre ele fiind strâns legate de sistemul de castă, un regim care restricționează mobilitatea și schimbarea. Aceste caracteristici, împreună cu fatalismul pe care îl implică anumite aspecte ale karmei, au dus la apariția noțiunii de „rată hindusă a creșterii”, termen ce denotă existența unui sistem în care se presupune că oamenii și guvernele se mulțumesc cu performanțe economice mediocre. Cu toate acestea, Dani Rodrik și Arvind Subramanian (2005) contrazic această idee, argumentând că trecerea Indiei din anii '80 de la stagnare la creștere economică persistentă a fost determinată de o „schimbare de atitudine” a guvernului în favoarea businessului – și, am spune noi, în favoarea pieței libere. În mod implicit, aceștia susțin că reorientarea Indiei către politici publice care încurajează creșterea economică nu a fost determinată de o schimbare a perspectivelor economice hinduse.

Așa cum este discutat și în articolul lui McCleary (2007), budismul a luat naștere din hinduismul indian cu aproximativ 500 de ani înainte de Hristos și a devenit treptat din ce în ce mai răspândit în anumite părți ale Asiei de Est. Încorporând multe aspecte doctrinare ale hinduismului, inclusiv reîncarnarea, budismul pune accent pe meditație și contemplare ca principale instrumente de obținere a mântuirii (nirvana). De asemenea, este accentuată ideea căii de mijloc, care nu implică

nici ascetism, nici senzualitate extreme. Budismul pune un mai mare preț decât hinduismul pe caritate, în special când aceasta este îndreptată către familie, prieteni și comunitatea de călugări. La fel ca în hinduism, budismul apreciază averea dobândită cinstit, deoarece aceasta le permite oamenilor să își onoreze obligațiile. În capitolul al șaselea, vom discuta despre budism în contextul forțelor politice și economice care stau la baza creării unui stat budist în Tibet.

IUDAISMUL

Există multe cercetări care analizează implicațiile economice ale iudaismului. Maristella Botticini și Zvi Eckstein (2012) încearcă să explice de ce evreii au devenit foarte educați și s-au specializat în domenii precum medicina, comerțul și serviciile financiare, inclusiv acordarea de credite. Aceștia observă că argumentele obișnuite aduse în discuția despre acest subiect pun accentul pe atitudinea discriminatorie împotriva evreilor cu care aceștia au fost confrunțați în istorie, precum și pe portabilitatea și mobilitatea capitalului uman pe care aceștia îl posedă, care este mult mai greu de confiscat decât bunurile materiale. Prohibițiile religioase împotriva anumitor tipuri de activitate economică, spre exemplu camăta în creștinism și islam, au creat cerere pentru un intermediar financiar, fapt ce a dus la specializarea evreilor în probleme financiare, în special în calitate de furnizori de credite (Irena Grosfeld *et al.*, 2013).

Ideea principală este că o prohibiție economică, cum ar fi camăta, impusă și practică de o religie majoritară, conduce la o specializare în rândul minorităților care nu sunt supuse acestei prohibiții. Resentimentele împotriva evreilor care ofereau bani cu dobândă au apărut în mod natural, susțin Grosfeld și colaboratorii (2013). Nico Voigtländer și Hans Joachim Voth (2012) și Grosfeld *et al.* (2013) arată cum convingerile antisemite și cele îndreptate împotriva pieței au continuat să fie

menținute de majoritatea populației, chiar și atunci când minoritatea evreiască nu a mai existat.

Botticini și Eckstein (2012) examinează accentul pus de iudaism pe citirea individuală a textelor sacre, inclusiv a Torei, fapt care a dus la răspândirea alfabetizării. În viziunea lor, calitatea capitalului uman, și nu persecuția religioasă sau posedarea capitalului uman *per se* reprezintă principala explicație a predominanței evreilor în domenii ca finanțele, medicina, comerțul, precum și nivelul ridicat al mobilității lor internaționale. Evreii aveau un avantaj relativ în domenii care presupuneau alfabetizare și aritmetică, fapt ce i-a determinat să se concentreze asupra unor ocupații cum ar fi aceea de negustor, comerciant și creditor. Argumentul Botticini-Eckstein este asemănător cu cel al lui Becker și Woessmann (2009), care a evidențiat susținerea lui Luther pentru citirea individuală a Bibliei, care a contribuit la o creștere a alfabetizării în rândul protestanților, în comparație cu catolicii.

Un aspect surprinzător al studiului realizat de Botticini și Eckstein este faptul că autorii nu pomenesc aproape nimic despre legătura dintre conținutul credințelor religioase ale evreilor și performanța lor economică. Nu există nici o paralelă cu etica protestantă, așa cum este descrisă de Weber (1930), și cu legăturile pe care acesta le face cu munca trudnică, chibzuința și onestitatea. Nu există, de asemenea, nici o mențiune la credința evreilor în mântuire, în existența sau absența unei vieți viitoare, în realitatea raiului și a iadului ș.a.m.d. Ceea ce este clar este că atingerea mântuirii nu pare să constituie un element central al iudaismului.

Alți cercetători au întărit ideea că participarea evreilor la activitățile de pe piață și capitalul lor uman, iar nu credințele religioase constituie factorii care au stimulat creșterea economică în Europa, înaintea revoluției industriale (Noel D. Johnson și Mark Koyama, 2017). În Europa preindustrială, orașele în care comunităților evreiești le-a fost permis să se dezvolte

au beneficiat de o piață mai solidă, iar astfel au înregistrat o creștere economică substanțial mai mare decât cea înregistrată în orașele în care accesul evreilor a fost interzis. Prin rețele vaste și bine integrate de comercianți și finanțiști care s-au extins până în cele două Americi, evreii au creat o rețea comercială robustă. Expansiunea piețelor și a comerțului practicat de rețelele de evrei a ajutat și a stimulat creșterea economică pe tot cuprinsul Europei.

ISLAMUL ȘI ALTE RELIGII ALE LUMII

În capitolul al treilea am evaluat efectele religiozității asupra creșterii economice, iar în acest capitol am aplicat această formă de analiză islamului. Țările musulmane s-au aflat în prima linie în materie de descoperiri științifice până în secolul al XI-lea, iar din punct de vedere economic, au fost relativ avansate până în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. În perioada sa inițială, succesul islamului s-a datorat, în parte, deschiderii pe care a arătat-o cercetării și dezbaterii intelectuale, în special în acele locuri care înainte fuseseră cucerite prin forța armelor. Cu toate acestea, începând cu secolul al XI-lea, societățile musulmane au devenit din ce în ce mai închise și mai preocupate de stabilitate, în detrimentul creației intelectuale și inovației tehnice. Output-ul științific, măsurat prin producția de cărți, a început să scadă continuu din secolul al XI-lea.

Sistemul legal și instituțiile de reglementare și control specifice spațiului islamic au fost complet nepotrivite în raport cu oportunitățile create de revoluția industrială, începând cu secolul al XVIII-lea. Printre instituțiile problematice s-au numărat legile rigide privind moștenirea, care au făcut imposibilă acumularea de avere pe termen lung, absența unor constrângeri contractuale serioase, restricțiile privind sistemul de asigurări și credite, precum și absența unei baze legale

pentru structura de organizare corporatistă. Aceste restricții au compromis capacitatea companiilor de a valorifica economiile de scară, făcute posibile de noile forme de producție manufacturieră și, de asemenea, au jucat un rol inhibant, mai ales în timpul revoluției industriale.

Expansiunea islamului în spațiul occidental a atins punctul maxim în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Conflictele militare cu puterile europene din secolele al XVI-lea și al XVII-lea au influențat dinamica luptelor dintre catolici și protestanți. Când forțele musulmane amenințau Europa, catolicii și protestanții se uneau împotriva dușmanului comun. Dar, odată ce pericolul musulman a început să se diminueze, la sfârșitul secolului al XV-lea, catolicii și protestanții au reluat luptele dintre ei, care au culminat cu Războiul de Treizeci de Ani (1618–1648). Războaiele religioase s-au sfârșit numai odată cu Pacea de la Westfalia din 1648.

Doi dintre cei cinci stâlpi ai islamului sunt participarea la Hajj (pelerinajul anual la Mecca) și postul în luna Ramadan. Un studiu efectuat pe participanții la Hajj din Pakistan a arătat că această experiență se corelează pozitiv cu creșterea nivelului de religiozitate și de toleranță față de străini. Persoanele care au participat la Hajj tind să devină mai liberale în legătură cu rolul femeii în societate, incluzându-se aici accesul acestora la educație și la piața muncii. Chiar și așa, această liberalizare nu schimbă perspectiva rolului dominant care îi revine bărbatului în familie sau perspectiva asupra rolului religiei în politică și în drept. O întrebare importantă este următoarea: poate ajuta creșterea sentimentului de toleranță (sau de unitate a islamului) la rezolvarea conflictelor regionale dintre sunniți și iiți?

Spre deosebire de Hajj, Ramadanul este o sărbătoare de familie, celebrată în casă, alături de oameni din același cartier și în moschee. Ramadanul impune postul zilnic, din zori până seara, timp de o lună. Un studiu a arătat că Ramadanul reduce

activitatea economică măsurată prin produsul intern brut (PIB) pe cap de locuitor. În același timp însă, fluctuațiile PIB-ului pe cap de locuitor sunt însoțite de mișcări în direcția opusă a indicatorilor care măsoară fericirea. Efectele psihologice și fiziologice ale postului nu încurajează productivitatea, iar timpul dedicat activităților cerute de Ramadan reduce producția, dar cu toate acestea, îi face pe oameni mai fericiți – oamenii consideră că sunt mai câștigați dacă renunță la o serie de bunuri materiale pentru satisfacția pe care o aduce practicarea Ramadanului.

Multe întrebări rămân fără răspuns în acest studiu dedicat Ramadanului. Întărește Ramadanul legăturile din interiorul lumii islamice, așa cum o face Hajj-ul? Sau, mai degrabă, efectele Ramadanului rămân locale, întărind numai relațiile de rude-nie și legăturile locale? În cazul celor care țin postul din luna Ramadan, în ce fel se schimbă atitudinea acestora față de nemusulmani sau față de aceia care nu au postit? Creează Ramadanul un resentiment față de persoanele de aceeași credință care nu au postit?

Cercetările de până acum dedicate implicațiilor economice ale religiei s-au concentrat, în mod tradițional, pe creștinism – în special pe baza distincției notabile făcută de Max Weber între protestantism și catolicism – și pe islam – mai ales asupra efectelor legilor și reglementărilor introduse de islam. În viitor, un efort asemănător ar putea fi depus și pentru alte religii ale lumii, și chiar pentru variații ale aceleiași religii, cum este cazul multiplelor denominații din interiorul islamului. În analiza noastră am atins numai tangențial hinduismul, budismul și iudaismul, dar acest demers poate fi îmbunătățit și extins în mod substanțial. Și există multe alte cazuri interesante de luat în seamă, printre care consecințele economice ale practicării confucianismului – asta în măsura în care acest sistem filozofic și etic care își găsește originile în China ar putea fi considerat o religie.

5. RELIGIA DE STAT

Analiza din capitolele precedente a scos la lumină efectele economice și sociale determinate de reglementarea statală a pieței religioase și de favorizarea de către stat a unei religii oficiale sau de stat. În capitolul al doilea, am văzut că subvențiile acordate religiilor de stat pot contribui la o creștere a participării religioase, dar reglementarea de către stat a pieței religioase tinde să diminueze această participare. În capitolul al treilea, am utilizat aceste relații pentru a identifica și izola impactul causal al religiozității asupra creșterii economice. În capitolul al patrulea, am argumentat că dezvoltarea economică a fost frânată, începând cu secolul al XI-lea, de tendința țărilor musulmane de a reglementa activitatea economică în conformitate cu legea și teologia islamică.

În ciuda potențialelor consecințe negative, statele tind să instituie religii de stat sau, dacă nu, să reglementeze piața religioasă. În unele cazuri, aceste practici datează de sute de ani. Apelând la conceptul de religie de stat, așa cum este utilizat în cercetarea noastră (Barro și McCleary, 2005) și detaliat în continuare, am identificat că, din 188 de state, 40% aveau o religie de stat în anul 2000, în timp ce în 1900 procentul era de 59%. Conform Pew Research Center (2017b), procentul de 40% era același pentru anul 2017. În 2000, din cele 75 de state cu religii oficiale, 29 aveau religia islamică, 22 – catolică, 10 – protestantă, 8 – ortodoxă, 4 – budistă, un stat – religia hindusă și încă unul – religia iudaică.

Religia de stat islamică era întâlnită în anul 2000 în țările predominant musulmane, în special în Orientul Mijlociu și în Africa de Nord. Multe țări din America Latină și câteva țări din Europa încă aveau religie de stat catolică, în timp ce religia de stat protestantă era dominantă în Anglia și într-o mare parte a Scandinaviei. Majoritatea coloniilor americane aveau, inițial, religii oficiale, dar unul dintre scopurile esențiale ale Constituției Statelor Unite a fost împiedicarea instituirii unei religii oficiale la nivel național. În capitolul de față dorim să înțelegem mai bine decizia de a avea o religie de stat. Ce țări au religii de stat? Și de ce?

În capitolul al doilea, am amintit că perspectiva deschisă de Adam Smith (1791) asupra religiei de stat, perspectivă influențată de statutul Bisericii Anglicane de la momentul respectiv, se află la baza modelului religiei ca piață, dezvoltat ulterior de sociologii Rodney Stark și Roger Finke și de economistul Laurence Iannaccone. Aceștia susțin că o religie de stat este asemena unui monopol finanțat de guvern, doar că în sectorul religios. Rezultatul constă într-un „serviciu” de calitate îndoielnică, care, la rândul său, duce la o diminuare a participării religioase și a credinței. La antipod se află competiția și diversitatea generate de intrarea pe piață a noilor denominațiuni religioase, cum ar fi metodismul în Anglia și cultul penticostal în America Latină, care dau naștere unui mediu dinamic, caracterizat de o participare entuziastă a credincioșilor. În acest sens, Alexis de Tocqueville (2000) scria în *Democrația în America* despre diversitatea ofertei religioase din Statele Unite și susținea că această gamă variată de opțiuni stă, de fapt, la baza participării religioase crescute și a credințelor religioase mai puternice.

Această analiză inspirată de Adam Smith presupune religia de stat ca fiind pre-existentă. Dar cum se ajunge acolo? De ce unele țări au avut la un moment dat religii de stat, în timp ce altele nu? Pentru a răspunde la această întrebare, privim

religia de stat ca pe o alegere instituțională/politică pe care o analizăm prin intermediul unei metodologii specifice științelor sociale. Asta înseamnă că luăm ca variabilă dependentă – cea pe care dorim să o explicăm pe baza altor variabile – alegerea politică a unei instituții, și anume existența unei religii de stat. Mai exact, considerăm că existența unei religii de stat corespunde unei instituții care este optimă într-un anumit moment, date fiind caracteristicile unei țări. Cu toate acestea, deoarece costurile schimbărilor instituționale într-o societate sunt mari, regimul existent – în exemplul de față, existența unei religii de stat – se poate îndepărta, în timp, de la acel caracter optim.

Abordarea noastră este specifică economiștilor care aplică metodologia lor unei game largi de probleme sociale. Deși această tendință este criticată uneori ca fiind „imperialistă”, ea se poate dovedi foarte utilă. Spre exemplu, economia politică a fost utilizată cu succes pentru înțelegerea gradelor de democratizare ale unei țări, a nivelului corupției publice și a menținerii domniei legii, precum și a altor aspecte instituționale. Într-un mod similar, putem analiza când și de ce apar religiile de stat. În această privință, Anthony Gill (2005) oferă o analiză a motivelor pentru care statele aleg să reglementeze piața religioasă sau să promoveze libertatea religioasă. Acesta evidențiază rolul competiției dintre oponenții politici și efectele negative asupra rezultatelor economice pe care le poate avea reglementarea de către stat a pieței religioase.

Statutul religiei de stat contează deoarece acesta poate afecta aspecte cum ar fi frecvența participării religioase și intensitatea credințelor religioase (așa cum am observat și în capitolul al doilea). Religia de stat poate fi importantă și pentru că aceasta poate influența, în ultimă instanță, rezultatele macroeconomice, cum ar fi rata creșterii economice (așa cum am discutat și în capitolul al treilea).

Un alt motiv pentru care un studiu dedicat alegerii instituționale de a avea religie de stat este interesant pentru econo-

miști și politologi este acela că, în ultimii 2000 de ani, monopolul statului asupra religiei a fost una dintre cele mai importante forme de monopol susținute politic.¹ Așadar, alegerile instituționale ce vizează religia de stat ar putea să ne dezvăluie motive mai generale pentru care statele aleg să susțină monopoluri în anumite sectoare.

Multe religii de stat datează de sute de ani și au fost introduse din motive ce nu au legătură cu evoluții, factori sau fenomene din secolele XX și XXI. Spre exemplu, Reforma protestantă, inițiată în Germania și în Elveția de Martin Luther, Jean Calvin și Ulrich Zwingli în prima parte a secolului al XVI-lea, are o influență semnificativă asupra statutului actual al religiei organizate din mai multe țări. Din punct de vedere istoric, conducătorii politici au fost mai influenți decât cei religioși în ceea ce privește instituționalizarea religiei. În cazul Angliei, anglicanismul de astăzi reflectă decizia lui Henric VIII de a se separa de Biserica Catolică în 1534. Se afirmă că această decizie a fost motivată de refuzul papei de a-i acorda regelui permisiunea de a divorța. Explicația că regele intenționa să-și proclame autoritatea asupra instituțiilor catolice și să elimine orice formă de competiție prin confiscarea proprietăților Bisericii și prin distrugerea relicvelor sacre este mai plauzibilă (Bernard 2011). În mod similar, prezența îndelungată a Bisericii Luterane de stat în Suedia (până în anul 2000) și în mai multe locuri din Scandinavia este legată de decizia regelui suedez Gustav Vasa de a se separa de Biserica Catolică în 1527. Decizia a fost, de asemenea,

1. O altă formă istorică de monopol al statului este reprezentată de controlul asupra rutelor de comerț maritime și terestre. Această formă de monopol al orașelor-stat datează de 3000 de ani. Hegemonia asupra rutelor comerciale implica diferite tipuri de taxare, interdicții de comercializare a anumitor bunuri și interzicerea schimburilor cu anumiți parteneri comerciali sau religioși. Este bine știut faptul că religia s-a răspândit prin intermediul vechilor rute comerciale, cum ar fi Drumul Mătăsii. Extinderea religiei prin intermediul rutelor comerciale putea influența eventuala instituire a religiei de stat.

motivată de dorința de confiscare a proprietăților bisericii (în acest caz, cu scopul finanțării conflictelor militare).

Analiza noastră nu își propune să explice motivațiile lui Henric VIII în 1534 sau ale lui Gustav Vasa în 1527. Mergând și mai departe în trecut, nu intenționăm să explicăm de ce Biserica Ortodoxă s-a separat de Biserica Romano-Catolică odată cu Marea Schismă din 1054, de ce creștinismul și islamul au devenit religii de stat în multe țări cu mult timp în urmă, sau de ce budismul s-a desprins din hinduism în India, cu aproximativ 500 de ani înainte de Hristos, răspândindu-se treptat în anumite părți ale Asiei de Est. Din punct de vedere operațional, cercetarea noastră empirică (detaliată în Barro și McCleary, 2005) consideră statutul religiei de stat ca fiind dat într-o anumită regiune și într-un moment din trecut. Perioada care ne interesează este relativ recentă, și anume anul 1900. Acest an reprezintă momentul în care avem pentru prima dată o evidență mai sistematică a statelor lumii, care cuprinde și statutul religiilor de stat.

STUDIAREA RELIGIILOR DE STAT

Studiul nostru clasifică religia de stat ca pe o alegere de tip „totul sau nimic” și se concentrează asupra a trei momente istorice pentru care avem date rezonabile: 1900, 1970 și 2000. Clasificarea folosită de noi se bazează în principal pe lucrarea lui David Barrett și a colaboratorilor săi.¹ Această sursă furnizează date consistente la nivel global care încep din anul 1900. Deși denumirile sunt influențate de prevederile legale, inclusiv cele constituționale, conceptul de religie de stat este, în cele din urmă, utilizat cu sensul *de facto*; acesta surprinde acțiunile reale ale statului care favorizează religia instituită sau limi-

1. Vezi David Barrett (1982, pp. 800–801) și David Barrett, George Kurian și Todd Johnson (2001, pp. 834–835).

tează religiile alternative. Clasificările sunt mai clare în unele cazuri și mai puțin în altele. În multe dintre situații, constituția desemnează o religie oficială și restricționează sau interzice alte religii. Cu toate acestea, chiar și în lipsa acestor prevederi, statele favorizează uneori o anumită religie prin intermediul unor subvenții sau taxe sau prin predarea obligatorie a acesteia în școlile publice. Aceste aspecte ne-au determinat să clasificăm anumite țări ca având „religie de stat”, în ciuda absenței unei religii oficiale în constituție. Cazurile de acest fel sunt Italia, Portugalia și Spania, care au fost clasificate de Barrett (și de noi) ca având o religie de stat catolică în anul 2000.¹

În acest punct este util să introducem clasificarea religiei realizată de sociologul britanic David Martin pe baza criteriului relației acesteia cu statul.² Asemenea lui Barrett, Martin clasifică Italia, Portugalia și Spania ca fiind cele mai monopoliste societăți catolice din lume. Pe o axă ale cărei capete sunt reprezentate de monopol și, respectiv, de pluralism, catolicismul corespunzându-i celei dintâi extremități, iar protestantismul, celei de-a doua, Martin descrie Statele Unite ca fiind cea mai pluralistă societate în ceea ce privește religia. Între cele două extremități există variații ale unor modele „mixte” ale relației dintre religie și stat, printre care regăsim și o categorie pe care Martin o numește „duopol”, care se referă la o rivalitate pe scară largă dintre două monopoluri, cum ar fi catolicismul și

1. O clasificare alternativă a religiilor de stat pentru perioada 1990–2008 ne-a fost oferită de Fox (2018) în setul său de date *Religion and State*. Perspectiva lui Fox acordă mai multă atenție prevederilor legale *de facto* asupra teritoriilor, rezultând într-o clasificare în cadrul căreia sunt mai puține state care au o religie oficială. Spre exemplu, în anul 2000, Fox a identificat 42 din 175 sau 24% dintre țări ca având una sau mai multe religii oficiale, în timp ce noi am identificat 75 din 188 sau 39,9% dintre țări ca având o religie de stat. Mai exact, spre deosebire de modelul nostru, Fox clasifică Italia, Portugalia și Spania ca neavând o religie de stat din 1990 până în 2008.

2. Vezi David Martin (1978, în special capitolul al doilea).

protestantismul în Olanda, Germania și Elveția. Două constatări legate de clasificările lui Martin sunt că (1) un monopol catolic duce la apariția unei opoziții militante, care de cele mai multe ori îmbracă forma secularizării și (2) o majoritate protestantă sau o țară cu o moștenire protestantă va genera forme democratice de guvernare.

Studiul nostru include 188 de țări care erau independente în anul 2000. Împărțirea arată în felul următor: în anul 2000, 75 de țări aveau o religie de stat (40%), în anul 1970 – 73 țări (39%), iar în anul 1900 – 111 țări (59%).¹ Așadar, datele indică o tendință descendentă a evoluției religiei de stat în prima jumătate a secolului XX, în timp ce în a doua jumătate nu există schimbări semnificative.²

Figurile 5.1 și 5.2 prezintă modelele la nivel mondial ale religiei de stat în anul 1900 și în anul 2000. Datele pentru anii 1900, 1970 și 2000 pentru țările selectate (majoritatea țărilor mici sunt omise) se regăsesc în tabelul 5.1.

În ceea ce privește tranzițiile, cele 188 de țări se împart în trei grupuri principale. În primul grup, format din 72 de țări, nu a fost instituită nici o religie de stat de-a lungul anilor 1900, 1970 și 2000. Din acest grup fac parte țări cum ar fi Australia, Canada, Franța, Germania, India, Mexic și Statele Unite.

1. Multe dintre cele 188 de țări independente în 2000 nu erau independente și în 1970, și cu atât mai puțin în 1900. Pentru țările care nu erau independente în 1970 sau în 1900, atribuirea religiei de stat corespunde regimului existent în regiunile respective. Unele dintre aceste regiuni erau colonii – de exemplu, în Africa –, iar altele făceau parte din structuri politice mai ample – de exemplu, republicile din Uniunea Sovietică sau Iugoslavia în 1970, sau regiunile Imperiului Otoman în 1900.

2. În clasificarea lui Fox (2018) menționată mai devreme, sunt prezentate doar două schimbări referitoare la religia oficială din 1990 până în 2008 – Suedia, care a renunțat la religia oficială luterană în 2000, și Sudan, care a renunțat la religia oficială islamică în 2005, odată cu introducerea Constituției interimare (înainte ca Sudanul de Sud să devină independent în 2011). Am inclus schimbarea referitoare la cazul Suediei în datele noastre, însă nu și pe cea referitoare la cazul Sudanului.

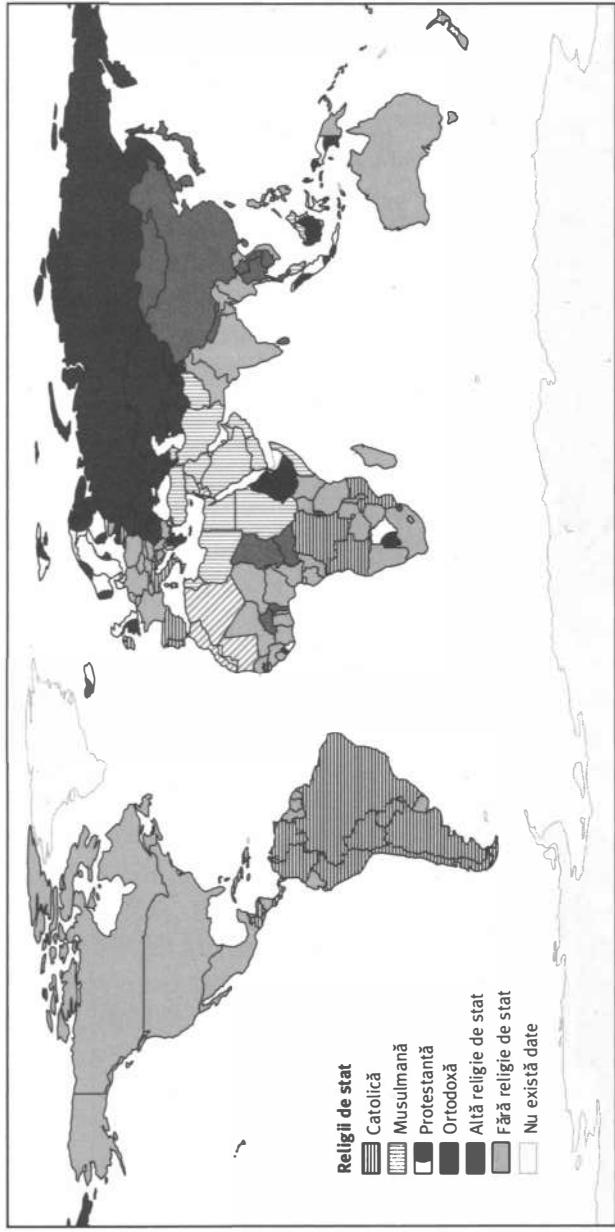


Figura 5.1. Religiile de stat în anul 1900. Hartă realizată de Jeff Blossom, Centrul pentru Analiză Geografică, Universitatea Harvard.

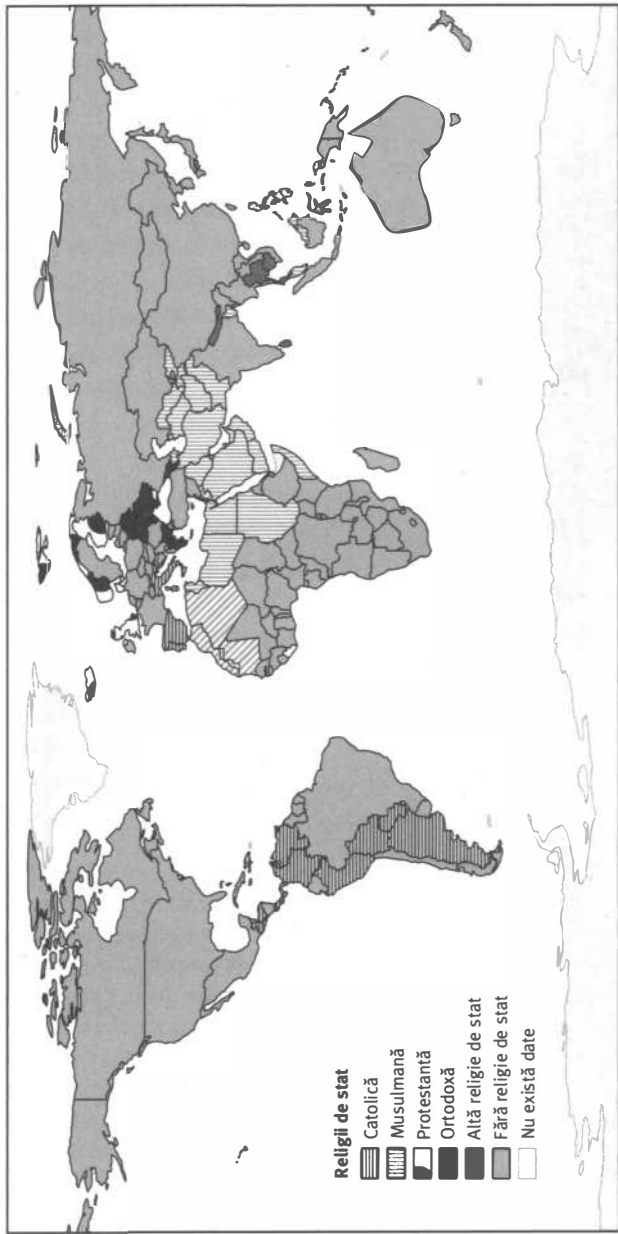


Figura 5.2. Religiiile de stat în anul 2000. Hartă realizată de Jeff Blossom, Centrul pentru Analiză Geografică, Universitatea Harvard.

Situația Franței în anul 1900 este ambiguă, deoarece această țară s-a îndepărtat treptat de religia de stat catolică în timpul celei de-a Treia Republici Franceze, procesul de secularizare începând în anul 1871. Termenul de „laïcitate” (*laïcité*) a fost utilizat pentru prima dată în această perioadă pentru a desemna un program național de educație din care erau excluși atât clericii, cât și învățătura catolică (Charles Glenn, 2017, pp. 68–69). În 1903, guvernul francez a expulzat aproximativ 20.000 de membri din diferite grupuri religioase. În anul ce a urmat, a fost promulgată o lege care interzicea oricărui membru dintr-o comunitate religioasă să predea în școli. Acest proces de secularizare (în Franța, „laicizare”) a culminat în anul 1905 cu o lege care a proclamat separarea dintre Biserică și stat. Prin urmare, cu siguranță Franța nu a avut nici o religie de stat începând din anul 1905.

Cazul Statelor Unite este interesant, deoarece majoritatea coloniilor originale aveau o formă de religie de stat înainte de Revoluția Americană. Anglicanismul era religia oficială (organizată sub forma unei Biserici episcopale) a celor mai multe dintre colonii, mai ales în Sud. Biserica Congregaționalistă (care are legătură cu prezbiterianismul) a fost dominantă în Noua Anglie, cu excepția Rhode Island, în care s-a menținut separarea dintre Biserică și stat. Biserica Congregaționalistă nu a fost separată de stat până în anul 1818 în Connecticut, 1819 în New Hampshire și în 1824 și 1833 – în două etape – în Massachusetts. Prevederea din Constituția Statelor Unite și din Legea Drepturilor (*Bill of Rights*) împotriva instituirii unei religii oficiale nu a fost implementată decât la sfârșitul secolului al XIX-lea, odată cu adoptarea în mai multe state a articolului din cel de-al 14-lea amendament, care garanta protecția egală a cetățenilor de către lege. Acest proces a culminat cu decizia Curții Supreme din 1934.¹

1. Pentru detalii, vezi Edward R. Norman (1968, capitolele 1 și 2), Roger Finke și Rodney Stark (1992, capitolul 3), Kelly Olds (1994).

Germania este exemplul unei țări care a subvenționat mai multe religii organizate (în acest caz, catolicismul și protestantismul, sub forma luteranismului), dar nu a ales să instituie o singură religie de stat. De aceea, Germania este clasificată drept stat fără o religie oficială. Mexicul este exemplul unei țări latino-americane care a avut cândva religie de stat catolică, dobândită în urma colonizării spaniole, dar care, după ce și-a obținut independența (în 1821), a ales separarea dintre stat și Biserică la nivel instituțional. În Mexic, favorizarea din punct de vedere legal a statutului Bisericii Catolice s-a încheiat în 1857.

Populația Indiei este pe trei sferturi hindusă, însă numărul minoritarilor religioși este ridicat din cauza faptului că țara este foarte mare. În anul 2000, numărul musulmanilor era de peste 120 de milioane, iar numărul creștinilor de peste 60 de milioane. Probabil că Mark Twain s-a referit exact la aceste numere impresionante ale diferitelor forme de apartenență religioasă când a afirmat amuzat în timpul călătoriei sale în India și Sri Lanka din 1896: „Atunci când vine vorba de religie, toate țările sunt sărace. India este singura milionară.” Probabil datorită numărului mare de nehinduși, India nu a instituit o religie de stat după 1948, anul obținerii independenței față de Marea Britanie.

Țările din cel de-al doilea grup, în număr de 58, au avut o religie de stat în toți anii menționați în eșantionul nostru: 1900, 1970 și 2000.¹ Fiecare dintre aceste țări a avut un singur tip de religie de stat la cele trei date: 21 au avut o religie de stat catolică, 22 – islamică, 9 – protestantă (inclusiv anglicană), o singură

1. Nu am cercetat în detaliu dacă renunțarea la religia de stat în aceste țări a avut loc la datele exacte oferite de noi, în secolul XX. Două cazuri sunt cel al Afganistanului, care nu a mai avut religie de stat începând cu lovitura de stat marxistă din 1978 și până la ascensiunea talibanilor de la mijlocul anilor '90, respectiv cel al Cambodgiei, care nu a mai avut religie de stat de la mijlocul anilor '70, odată cu instaurarea comunismului, până în 1989.

țară (Grecia) a avut religia ortodoxă, 4 țări – budistă și o țară (Nepal) – religia hindusă.

Cele 21 de țări care au avut permanent religia de stat catolică se află în America Latină (13 țări) sau în Europa Occidentală (8 țări). Așa cum am mai menționat, clasificarea câtorva dintre statele europene – în special Italia, Portugalia și Spania – ca țări care au religie oficială chiar și în anul 2000 este controversată, deoarece statele menționate au abandonat pe parcursul secolului XX favorizarea din punct de vedere legal a statutului Bisericii Catolice.

Cele 22 de țări care au avut constant religia de stat islamică reflectă un model evident, și anume că în majoritatea țărilor cu o populație predominant musulmană, statul favorizează islamul și restricționează alte religii organizate. Două cazuri notabile în acest sens sunt Turcia, care a instituit un regim democratic în cadrul căruia s-a impus separarea dintre stat și Biserică în timpul președintelui Mustafa Kemal Atatürk în 1923, și Siria, care, sub conducerea dictatorului Hafez al-Assad și prin Constituția de la 1973, a adoptat un regim secular. Aceste cazuri arată că absența unei religii de stat într-o țară predominant musulmană nu este un indicator relevant al existenței unui regim democratic.

Dintre cele nouă țări care au avut în permanență o religie de stat protestantă, cel mai notabil este cazul Angliei, care a avut o religie de stat anglicană încă de la separarea lui Henric VIII de Biserica Catolică, în anul 1534. Patru țări scandinave – Danemarca, Finlanda, Islanda și Norvegia – au păstrat luteranismul ca religie de stat încă de la separarea Bisericii Catolice de stat în vremea regelui suedez Gustav Vasa în 1527 (Suedia a renunțat însă la religia de stat în anul 2000).

Thailanda și Cambodgia sunt țări predominant budiste. Fiecare a păstrat o religie de stat budistă, mai puțin Cambodgia în perioada comunistă (1975–1989).

Țările din cel de-al treilea grup, tot în număr de 58, au avut o perioadă de tranziție între anii 1900 și 2000 cu privire la

religia de stat. 41 dintre aceste țări au avut o religie de stat în 1900, ulterior au abandonat-o, și nu au reinstabilit-o până în anul 2000. Astfel de țări sunt Brazilia, Chile și Irlanda (care a renunțat la Biserica Catolică de stat), Siria și Turcia (la islam), Indonezia (care a renunțat la Biserica Reformată Olandeză impusă de către foștii colonizatori), Rusia (la creștinismul ortodox), Suedia (la protestantism), Japonia (la șintoism) și China și Coreea (la confucianism).

Înlăturarea Bisericii Ortodoxe de stat odată cu Revoluția Rusă din 1918 este un caz care exemplifică un model general conform căruia țările comuniste nu au o religie de stat (cu excepția Somaliei în anii '70). În cazul Chinei, am considerat confucianismul o religie de stat în anul 1900; această clasificare este însă controversată, deoarece confucianismul este deseori văzut mai mult ca o filozofie sau ca un sistem de etică socială decât ca o religie formală. În orice caz, China nu a avut cu siguranță o religie de stat în perioada comunistă de după 1948.

Înlăturarea Bisericii Luterane de stat din Suedia în 2000 este importantă deoarece această instituție datează din anul 1527. Totuși, această religie sprijinită de stat a coexistat pentru o perioadă îndelungată cu libertatea religioasă. Alte țări scandinave – Danemarca, Finlanda, Islanda și Norvegia – au menținut și după anul 2000 religia de stat protestantă, susținând în același timp libertatea religioasă. Acest model demonstrează că existența unei religii de stat oficiale nu implică absența libertății religioase sau restricționarea excesivă a pieței religioase.

Un alt grup este format din 12 țări care au avut o religie de stat în anul 1900, au renunțat la aceasta în 1970, dar apoi au reinstabilit-o până în anul 2000. Toate aceste cazuri sunt state care au făcut parte din Uniunea Sovietică sau din Iugoslavia, iar absența unei religii de stat în anul 1970 reflectă perioada regimului comunist. Patru țări asiatice care au făcut parte din Uniunea Sovietică au avut o religie de stat ortodoxă în anul

1900, dar în 2000 au adoptat o religie de stat islamică.¹ În cazul acestor state, noua religie de stat (islamul) a fost instituită conform afilierii religioase dominante mai degrabă decât urmând religia împăratului rus (creștinismul ortodox). Alte 6 foste state din Uniunea Sovietică și din Iugoslavia, inclusiv Armenia și Ucraina, au reinstaurat religia de stat ortodoxă înainte de anul 2000. În anul 2000, Azerbaidjan a revenit la religia de stat islamică, iar Croația, la religia de stat catolică.

Ultimul grup este format din 5 țări care nu au avut o religie de stat în anul 1900, dar au introdus una în anul 2000. Trei dintre aceste țări nu erau independente în anul 1900. Israelul a adoptat religia de stat iudaică odată cu obținerea independenței în 1948; Pakistanul a instituit religia de stat islamică în 1956, doar cu câțiva ani după separarea sa de India; Bangladeshul a adoptat religia de stat islamică în 1975, puțin după separarea de Pakistan (cu un scurt interval între 1972 și 1975 în care nu a existat nici o religie de stat). Bulgaria a instituit religia de stat ortodoxă în 2001. Am clasificat Bulgaria ca neavând o religie de stat în anul 1900, însă această încadrare este ambiguă, deoarece țara era la momentul respectiv subiect de dispută între Imperiului Rus (ortodox) și Imperiul Otoman (islamic), fiecare încercând să-și impună influența asupra ei. Ultimul caz este cel al statului Vanuatu, o insulă de dimensiuni reduse care a introdus religia de stat protestantă odată cu obținerea independenței în anul 1979.

FACTORII CARE DETERMINĂ RELIGIA DE STAT

Am efectuat o analiză statistică formală a existenței religiei de stat în 188 de țări pentru anii 1900, 1970 și 2000. Considerăm că rezultatele obținute oferă informații despre modul în care anumite caracteristici ale unei țări influențează probabilitatea ca o religie de stat să fie, la un moment dat, instituită.

1. Cele patru țări sunt Kazahstan, Republica Kirghiză, Turkmenistan și Uzbekistan.

Tabelul 5.1. Modele la nivel mondial ale religiei de stat pentru țările selectate, 1900–2000

Țara	1900	1970	2000
Afganistan	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Africa de Sud	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Algeria	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Arabia Saudită	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Argentina	Catolică	Catolică	Catolică
Armenia	Ortodoxă	Fără religie	Ortodoxă
Australia	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Azerbaidjan	Musulmană	Fără religie	Musulmană
Bangladesh	Fără religie	Musulmană	Musulmană
Belarus	Ortodoxă	Fără religie	Ortodoxă
Belgia	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Bolivia	Catolică	Catolică	Catolică
Botswana	Protestantă	Fără religie	Fără religie
Brazilia	Catolică	Fără religie	Fără religie
Bulgaria	Fără religie	Fără religie	Ortodoxă
Cambodgia	Budistă	Budistă	Budistă
Canada	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Chile	Catolică	Fără religie	Fără religie
China	Confucianistă	Fără religie	Fără religie
Columbia	Catolică	Catolică	Catolică
Coreea (de Sud)	Confucianistă	Fără religie	Fără religie
Costa Rica	Catolică	Catolică	Catolică
Croația	Catolică	Fără religie	Catolică
Cuba	Catolică	Fără religie	Fără religie
Danemarca	Protestantă	Protestantă	Protestantă
Egipt	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Elveția	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Etiopia	Ortodoxă	Ortodoxă	Fără religie
Filipine	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Finlanda	Protestantă	Protestantă	Protestantă
Franța	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Germania	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Grecia	Ortodoxă	Ortodoxă	Ortodoxă
Guatemala	Catolică	Catolică	Catolică
India	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Indonezia	Protestantă	Fără religie	Fără religie

Țara	1900	1970	2000
Iordania	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Iran	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Irak	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Irlanda	Catolică	Catolică	Fără religie
Israel	Fără religie	Iudaică	Iudaică
Italia	Catolică	Catolică	Catolică
Japonia	Șintoism	Fără religie	Fără religie
Kazahstan	Ortodoxă	Fără religie	Fără religie
Kîrgîzstan	Ortodoxă	Fără religie	Musulmană
Laos	Budistă	Budistă	Fără religie
Liberia	Protestantă	Protestantă	Protestantă
Lituania	Catolică	Fără religie	Fără religie
Malaysia	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Marea Britanie	Protestantă	Protestantă	Protestantă
Mexic	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Mongolia	Budistă	Fără religie	Fără religie
Maroc	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Nepal	Hindusă	Hindusă	Hindusă
Nicaragua	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Nigeria	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Norvegia	Protestantă	Protestantă	Protestantă
Olanda	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Pakistan	Fără religie	Musulmană	Musulmană
Peru	Catolică	Catolică	Catolică
Polonia	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Portugalia	Catolică	Catolică	Catolică
România	Ortodoxă	Fără religie	Fără religie
Rusia	Ortodoxă	Fără religie	Fără religie
Singapore	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Siria	Musulmană	Musulmană	Fără religie
Slovenia	Catolică	Fără religie	Fără religie
Somalia	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Spania	Catolică	Catolică	Catolică
Sri Lanka	Budistă	Budistă	Budistă
Statele Unite	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Sudan	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Suedia	Protestantă	Protestantă	Fără religie
Tadjikistan	Ortodoxă	Fără religie	Musulmană
Thailanda	Budistă	Budistă	Budistă

Țara	1900	1970	2000
Tunisia	Musulmană	Musulmană	Musulmană
Turcia	Musulmană	Fără religie	Fără religie
Turkmenistan	Ortodoxă	Fără religie	Musulmană
Ucraina	Ortodoxă	Fără religie	Ortodoxă
Ungaria	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Uruguay	Fără religie	Fără religie	Fără religie
Uzbekistan	Ortodoxă	Fără religie	Musulmană
Venezuela	Catolică	Catolică	Catolică
Vietnam	Fără religie	Fără religie	Fără religie

Anul	1900	1970	2000
Totalul țărilor observate	188	189	188
Totalul țărilor fără religie de stat	77	116	113
Țări cu religie de stat budistă (inclusiv șintoism)	7	5	4
Țări cu religie de stat catolică	35	27	22
Țări cu religie de stat confucianistă	4	0	0
Țări cu religie de stat etnică	7	0	0
Țări cu religie de stat hindusă	1	1	1
Țări cu religie de stat islamică	31	25	29
Țări cu religie de stat iudaică	0	1	1
Țări cu religie de stat creștin ortodoxă	13	3	8
Țări cu religie de stat protestantă	13	11	10

Notă: Printre țările observate nu sunt incluse și cele cu o populație foarte mică. Numerele care reprezintă grupurile și denumirile religioase cuprind toate țările, inclusiv pe cele care nu au fost menționate individual. Grupurile de țări pentru anii 1900, 1970 și 2000 sunt următoarele: Grupul 1 – fără religie de stat, 72 de țări. Grupul al doilea: religie de stat de-a lungul întregii perioade analizate, 58 de țări. Grupul al treilea: au abandonat religia de stat până în anul 1970 și nu au mai reinstaurat-o, 29 de țări. Grupul al patrulea: au abandonat religia de stat între anii 1970 și 2000 și nu au mai reinstaurat-o, 12 țări. Grupul al cincilea: au abandonat religia de stat până în 1970, dar au reinstaurat-o în 2000, 12 țări. Grupul al șaselea: au introdus religia de stat până înainte de 1970 și au continuat să o mențină, 3 țări. Grupul al șaptelea: au introdus religia de stat între 1970 și 2000 și au continuat să o mențină, 2 țări. (Robert J. Barro, Rachel M. McCleary, „Which Countries Have State Religions?” în *Quarterly Journal of Economics*, 2005, vol. 120, numărul 4, pp. 1336–1339, prin bunăvoința Oxford University Press.)

O constatare empirică robustă și anticipabilă este că existența unei religii de stat este strâns legată de apartenența unei părți cât mai mari a populației la cea mai populară religie din țara în cauză. În țările în care majoritatea populației este islamică sau catolică, probabilitatea să existe o religie de stat este foarte mare. Mai mult, această corelație nu depinde într-o măsură prea mare de ce denominațiune religioasă este predominantă. Singura excepție este atunci când religia dominantă este islamul. Există numai câteva țări cu aproximativ 100% apartenență la islam care nu au o religie de stat (recent, Siria și Turcia).

Dacă proporția persoanelor care adoptă religia cea mai răspândită este esențială pentru a determina existența unei religii de stat într-o anumită țară, se pare că proporția persoanelor care adoptă a doua cea mai răspândită religie nu contează în această analiză. Ipoteza noastră inițială era că o concentrare mai semnificativă în cel de-al doilea grup – spre deosebire de fragmentarea și dispersarea în diverse religii cu un număr relativ mic de adepți – ar fi putut scădea probabilitatea instituirii unei religii de stat. Cu toate acestea, datele obținute nu confirmă ipoteza noastră.

Am analizat apartenența religioasă pe baza clasificării standard a religiilor în: catolicism, protestantism standard (inclusiv anglicanism), alte tipuri de protestantism (în principal evanghelici de diferite tipuri), ortodoxie, iudaism, islam, hinduism, budism, alte religii orientale, alte religii și nici o religie. În legătură cu această clasificare, ne putem întreba dacă prezența unei religii de stat depinde de concentrarea populației într-un singur grup religios dintre cele enumerate mai sus sau de fragmentarea unui grup religios în subgrupuri – de exemplu, sunniți *versus* șiiți în islam. În mod similar, ce contează mai mult pentru menținerea unei religii de stat în cazul creștinilor? Numărul total al credincioșilor, sau fragmentarea acestora în subcategorii (catolici, protestanți standard, alte tipuri de protestanți, ortodocși)?

Analiza țărilor predominant musulmane oferă un răspuns clar în această privință: prezența religiei de stat depinde de numărul total al musulmanilor, fragmentarea în subcategorii fiind doar un factor secundar. Un exemplu în acest sens este instituirea religiei de stat în Irak, odată cu adoptarea noii Constituții în 2005, cu toate că în această țară existau mulți sunniți și șiiți și alte subcategorii. În Articolul 2 este precizat clar: „Islamul este religia oficială a Statului și reprezintă o sursă a legislației [...]. Nu se poate decreta nici o lege care să contravină principiilor stabilite de islam.“

Un alt caz interesant este cel al Turciei, care, fiind în trecut parte a Imperiului Otoman, a avut de-a lungul istoriei religia de stat islamică. În urma prăbușirii imperiului după Primul Război Mondial, fostul lider militar care a devenit ulterior președinte, Atatürk, a înființat republica seculară, care datează din 1923. Însă, în ciuda faptului că în 1924, Atatürk a desființat Califatul Otoman, care exista din 1517, în Turcia religia nu a fost niciodată cu adevărat separată de stat. De fapt, statul controlează religia prin Directoratul pentru Afaceri Religioase (Diyanet) și acordă statut preferențial islamului, în special islamului sunnit.¹ Analiza noastră empirică indică faptul că absența religiei de stat în Turcia după 1923 – așa cum am clasificat-o noi – este o abatere clară de la normă. Date fiind caracteristicile Turciei, probabilitatea ca aceasta să aibă o religie de stat pe termen lung este de peste 90%. Această observație este în acord cu tendințele curente de islamizare din Turcia, sub conducerea președintelui Recep Tayyip Erdoğan. Un indicator clar al procesului de reinstituire a religiei de stat islamice

1. Diyanetul Turciei a fost înființat în 1924 (Legea 429) pentru a reglementa religia. Prin Constituția Turciei din 1961 s-au modificat prevederile Diyanetului în direcția promovării explicite a credințelor, practicilor și principiilor morale ale islamului, în principal ale islamului sunnit, a educării publicului în legătură cu problemele religioase și a administrării moscheilor (Ahmet Öztürk, 2016).

în Turcia este promovarea statutului Directoratului pentru Afaceri Religioase la cel de minister. În consecință, noul buget anual alocat acestui minister duce la scăderea bugetului Ministerului Educației. Turcia ar trebui probabil clasificată în rândul țărilor care aveau religie de stat islamică *de facto* în 2018.

Prezența diferitelor subcategorii de creștini – de pildă, grupurile numeroase de catolici și protestanți care trăiesc în Germania – exercită efecte diferite asupra religiei de stat, spre deosebire de cazul islamului. Fragmentarea creștinilor în subcategorii scade șansele instituirii unei religii de stat.

Întrebarea este de ce numărul total al musulmanilor într-o anumită țară crește șansele instituirii unei religii de stat, chiar dacă acești musulmani aparțin diverselor subcategorii, în timp ce fragmentarea creștinilor în subcategorii are un efect opus asupra religiei de stat? Un posibil răspuns este că musulmanii acceptă ca birocrăția statului să vină în prelungirea autorității religioase. În acest sens, fragmentarea în sunniți și șiiți este o chestiune secundară în raport cu guvernarea societății de către legea și autoritatea religioasă. În schimb, odată cu apariția protestantismului prin Reforma din secolul al XVI-lea, competiția politică și religioasă puternică dintre catolici și protestanți a devenit o chestiune centrală. Aceste două grupuri nu ar cădea niciodată de acord asupra unei religii de stat creștine care ar merge dincolo de diferențele dintre confesiunea catolică și cea protestantă.

Cercetările noastre ne-au dus și la concluzia că prezența unei religii de stat nu este legată prea mult de nivelul de dezvoltare economică al unei țări. În statele prospere – cum sunt cele din Europa – și în cele mai puțin prospere – precum cele din America Latină sau Africa – este la fel de probabil să existe o religie de stat.

Am mai remarcat că probabilitatea existenței unei religii de stat se reduce pe măsură ce populația unei țări crește (vorbim aici de țări cu peste trei milioane de persoane). Argumentul

nostru este că în țările cu populație mare există mulți oameni care nu aparțin religiei dominante și, prin urmare, există multe grupuri religioase care împiedică statul să aibă monopol asupra religiei. Un exemplu este India, majoritar hindusă, dar unde trăiesc totodată milioane de musulmani și creștini și, ca atare, nu există nici o religie de stat. Țările cu populație foarte mică tind, de asemenea, să nu aibă nici o religie de stat, deoarece costul de a institui o birocrație pentru religia oficială probabil că nu merită suportat. Așadar, în ansamblu, relația dintre probabilitatea existenței unei religii de stat și dimensiunea populației unei țări are structura unei curbe în formă de U inversat. În țările cu o dimensiune medie a populației este cel mai probabil să existe o religie de stat.

Am mai remarcat că țările comuniste nu au avut aproape niciodată o religie de stat – dacă nu considerăm comunismul ca religie oficială. (Singura excepție a fost Somalia în anii '70.) Explicația-cheie aici este dorința liderilor comuniști de a elimina competiția politică cu religia organizată. Excepție de la acest model face Biserica Catolică din Polonia, care a reușit să se mențină ca o contrapondere a guvernării comuniste după al Doilea Război Mondial, deși nu era o Biserică de stat. Ca regulă generală, impactul fostului regim comunist asupra probabilității de instituire a unei religii de stat tinde să scadă destul de rapid odată cu trecerea timpului. În deceniul care a urmat prăbușirii regimului comunist de la începutul anilor '90, multe țări – printre care Ucraina, Croația și câteva state din Asia Centrală – au reinstituit religii oficiale.

În sfârșit, cercetarea noastră ne-a adus la observația că religiile de stat sunt foarte durabile. În țările care nu au suferit nici o schimbare majoră de regim, produsă de războaie, comunism sau obținerea independenței față de statul colonizator, este probabil să existe o religie de stat în anul 2000 dacă a existat o asemenea religie și în 1900. Așadar, istoria pe termen lung ne arată că religiile de stat sunt adesea menținute sute de ani. Așa

cum am notat deja, denominația anglicană actuală din Anglia reflectă separarea Bisericii Catolice față de stat, realizată de regele Henric VIII în 1534. În mod asemănător, prezența îndelungată a religiei de stat luterane în Suedia și în restul Scandinaviei își are originea în desprinderea Bisericii Catolice din Suedia de stat, în vremea Regelui Gustav Vasa, în 1527.

În schimb, avem câteva dovezi că absența unei religii de stat nu durează la fel de mult ca prezența sa. Am precizat deja că douăsprezece țări care au fost obligate să își abandoneze religia oficială sub regimul comunist – fiind părți ale Uniunii Sovietice sau ale Iugoslaviei – au reinstituat o religie de stat, de diferite confesiuni, imediat după ce au ieșit de sub regimul comunist, în anii '90.

CINE ARE DREPTATE?

ADAM SMITH *VERSUS* DAVID HUME DESPRE RELIGIA DE STAT

Așa cum am precizat în capitolul al doilea, religia de stat joacă un rol esențial în viziunea lui Adam Smith (1791) asupra pieței religiei. Potrivit lui Smith, aspectul fundamental al unei religii oficiale, exemplificată de Biserica Anglicană din Anglia, este poziția sa de monopol. În multe țări, poziția de monopol a unei religii se menține de-a lungul timpului, pe de-o parte, prin restricționarea intrării pe piață a religiilor alternative, iar pe de altă parte, prin subvenționarea religiei favorizate.

Smith susține că o religie care se bazează mai degrabă pe stat decât pe credincioși tinde să evolueze în două moduri. Pe de-o parte, sunt pierdute aspecte ale evlaviei religioase, care sunt în general considerate importante de către simplii credincioși, iar autoritatea doctrinei este slăbită. Pe de altă parte, religia ajunge să fie destinată elitelor și, în măsura în care clerul însuși devine o elită în societate, ajunge să fie una a elitelor. Deci, în loc să slujească credințelor religioase ale enoriașilor, clerul tinde să

se implice în activități seculare precum politica, în activități culturale precum arta și în studiul intelectual. Însă cel mai important aspect este că statutul prosper asigurat de stat determină clerul să nu mai promoveze interesele enoriașilor.

În schimb, Smith observă că noile denominațiuni – numite în Anglia *upstarts* – depind de sprijinul voluntar al enoriașilor. Prin urmare, pentru a-și menține existența, aceste religii trebuie să răspundă în permanență nevoilor „clienților” lor. Drept consecință, noile mișcări religioase, cum au fost metodiștii sau quakerii în Anglia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, au reprezentat o adevărată provocare pentru Biserica Anglicană, datorită furnizării unor servicii superioare și mai bine calibrate nevoilor credincioșilor. Smith, autorul cărții fundamentale privind piața liberă, precum și al conceptului de mână invizibilă (*Avuția națiunilor*), s-a dovedit a fi ingenios atunci când a aplicat modelul pieței la analiza bunurilor și serviciilor religioase, ca și cum acestea ar fi fost asemenea brandurilor de pastă de dinți.

Argumentele lui Smith ne ajută să înțelegem competiția dintre catolici și protestanți, care a apărut odată cu Reforma din 1517. Robert Ekelund, Robert Hébert și Robert Tollison (2002, 2006, capitolele al cincilea și al șaptelea) observă că Biserica Catolică a monopolizat furnizarea de servicii, cum ar fi indulgențele (iertarea pedepsei vremelnice pentru un anumit păcat) și simonia (cumpărarea sau vânzarea de funcții ecleziastice). Cei trei susțin că Biserica și-a menținut prețurile ridicate pentru serviciile oferite, restricționând intrarea pe piață a altor religii, prin intermediul excomunicării și al Inchiziției. Biserica și-a numit competitorii „eretici” și a condamnat magia și superstiția – forțe supranaturale care puteau rivaliza cu cele ale Bisericii.

Ekelund, Hébert și Tollison consideră că însăși spovedania catolică reprezenta un mecanism prin care se obțineau informații despre sumele pe care credincioșii erau dispuși să le

plătească pentru serviciile oferite de Biserică și, ca atare, acest mecanism îi permitea Bisericii să mărească prețurile pentru cei dispuși să plătească mai mult. Cei trei susțin și că Biserica obținea profituri atât de mari, încât genera o mulțime de încercări ale altor religii de a intra pe piață, în ciuda numeroaselor bariere pe care le ridicase. Reforma Protestantă care a început în 1517 a fost un exemplu notabil al unei astfel de încercări de a intra pe piață, încununată de succes. Îndeosebi, această nouă formă de religie a redus prețurile de monopol prin diminuarea rolului de mediator al clericilor în special în ceea ce privește indulgențele, prin eliminarea spovedaniei și prin accentuarea ideii că mântuirea putea fi atinsă prin săvârșirea de fapte bune sau predestinare mai degrabă decât prin servicii cumpărate de la Biserică.

Un argument al lui Smith, fundamental pentru modelul de piață a religiei pe care l-am discutat în capitolul al doilea, susține că monopolul deținut de o anumită religie tinde să reducă participarea la serviciile religioase formale și credințele religioase. Un alt argument este că o religie de stat tinde să folosească mijloace coercitive, represiune și chiar violență, pentru a-și contracara posibila competiție și a-și menține statutul preferențial. Această perspectivă se află în acord cu reacțiile Bisericii Catolice la apariția protestantismului după Reforma din 1517. Prin Contrareforma care a luat naștere în urma Conciliului de la Trento din 1545–1563, Biserica Catolică a apelat adesea la violență pentru a înlătura amenințarea protestantă. Îndelungata perioadă de conflicte religioase din Europa s-a încheiat abia odată cu Pacea de la Westfalia din 1648, care a marcat sfârșitul Războiului de Treizeci de Ani. Acest acord de pace le permitea conducătorilor germani să aleagă, pentru propriile principate, între religia catolică, luterană sau calvinistă. Mai mult decât atât, creștinii care trăiau în principate în care confesiunea lor nu era religia dominantă dobândeau dreptul de a-și practica propria credință.

Smith susține că piața religiei este tot atât de dinamică precum alte piețe când există o separare între Biserică și stat. Smith crede că absența monopolului religiei de stat permite concurența și contribuie la crearea unei societăți în care se poate dezvolta o mare varietate de credințe religioase. În plus, el consideră că un mediu pluralist include și discuția rațională despre credințele religioase și, prin urmare, creează o atmosferă de „bunăvoință și cumpătare”. În schimb, Smith consideră că în cazul unui monopol al religiei sprijinit de stat, încercarea de a impune oamenilor anumite idei duce la fanatism, violență și la o scădere a interesului religios din partea credincioșilor.

Viziunea asupra relațiilor dintre Biserică și stat a filozofului scoțian din secolul al XVIII-lea David Hume se află într-un puternic dezacord cu cea a lui Adam Smith, în ciuda faptului că cei doi au fost prieteni buni. Hume (1998, 2006, pp. 75–80) susține că religia este o simplă superstiție provenită din frica oamenilor de necunoscut și din anxietatea legată de incertitudinile viitorului: „Oscilăm în permanență între viață și moarte, între sănătate și boală, între satisfacție și dorință; existența acestora are cauze tainice și necunoscute, care lucrează deseori în chipuri neașteptate și întotdeauna inexplicabile. Aceste *cauze necunoscute* devin apoi obiectul speranțelor și al temerilor noastre” (Hume, 2006, p. 142). Așadar, teza lui Hume este că frica și anxietatea îi motivează pe oameni să aibă credințe iraționale în zei imaginari, în ritualuri, în farmece și în moaște. Aceste credințe religioase iraționale sunt considerate de Hume niște justificări psihologice primitive pentru ceea ce oamenii nu pot explica rațional: „Cu greu va crede cineva că (credințele religioase) sunt altceva decât închipuirile oamenilor nebuni; sau poate le va vedea mai degrabă ca pe niște fantezii copilărești ale unor maimuțe cu chip uman decât ca pe niște declarații solemne, serioase, ferme, dogmatice, ale unei ființe care se onorează pe sine cu numele de ființă rațională” (Hume, 2006, p. 184). Hume nu distinge între credința într-un dumnezeu nevăzut, care nu poate fi probată, și credințele su-

perstițioase, cum ar fi cele în horoscop sau ghicitori, despre care se poate dovedi că sunt false.

Viziunea lui Hume asupra religiei ca fiind neștiințifică, irațională și stimulată de frică și anxietate a fost adoptată mult mai târziu și de Sigmund Freud (1964a), fondatorul psihanalizei, care a descris credința în Dumnezeu ca pe o nevroză colectivă, numind-o „tânjirea după un tată.” Însă spre finalul vieții, Freud (1964b) s-a apropiat mai mult de religie. Întrucât credințele religioase, cum sunt cele în rai și iad, nu pot fi demonstrate și depind într-o anumită măsură de imaginație, Freud afirmă că oamenii mai educați și cu un spirit științific mai dezvoltat ar putea fi și mai religioși: „Dacă oamenii pot să venerateze ceea ce nu este vizibil, ei pot și să reflecteze asupra acelui lucru sau asupra a ceea ce li se arată într-un mod simbolic, și nu propriu. Așadar, exercițiul mental al monoteismului i-a stimulat pe evrei [...] să se distingă în drept, matematică, știință și literatură. I-a avantajat în toate activitățile care presupun crearea unui model abstract plecând de la experiență.” La bătrânețe, Freud a numit acest proces de interiorizare „un progres al capacității intelectuale” și l-a pus pe seama religiei.

Viziunea lui Hume asupra religiei ca fiind irațională l-a dus la concluzia potrivit căreia statul ar trebui să reglementeze piața religiei pentru ca cetățenii să nu fie înșelați și pentru a nu se profita de pe urma lor. Hume susține că religia duce la conflict și violență și, prin urmare, statul ar trebui să o reglementeze. Potrivit lui Hume: „Oamenii care comit cele mai grave și mai periculoase fapte sunt de obicei cei mai superstițioși.” Iar pentru Hume, religia nu este doar o superstiție inofensivă. Ea este o sursă a conflictului.

Societățile și evenimentele contemporane pot oferi exemple pentru viziunea lui Hume. De pildă, în Sri Lanka, budismul Theravada este religia majoritară și este protejat prin lege și încurajat de stat. Una dintre obligațiile constituționale ale statului este să încurajeze *sasana* budistă, adică învățătura lui Buddha. Călugării și comunitățile monastice primesc subvenții

din partea statului, deoarece cunosc, păstrează și transmit mai departe învățătura budistă.

În timp ce budismul este religia preferată de majoritatea locuitorilor din Sri Lanka (în jur de 70%), constituția țării garantează libertatea religioasă. În consecință, creștinismul (sub forma catolicismului, a anglicanismului și a protestantismului standard), hinduismul și islamul sunt recunoscute prin lege. Toate celelalte grupuri religioase, cum ar fi evanghelicii, penticostalii și Adunările lui Dumnezeu sunt văzute drept corporații. Această perspectivă asupra religiei a dus la crearea unei piețe legale a religiei, cu o structură ierarhică, aceasta coexistând cu o piață informală, nereglementată.

Deși religiile minoritare sunt protejate prin lege, în Sri Lanka au apărut adesea acte de violență îndreptate împotriva evanghelicilor, a penticostalilor și a Adunărilor lui Dumnezeu. În mai multe cazuri, călugării înșiși au coordonat aceste acte de violență împotriva minorităților religioase. Ceea ce este frapant în legătură cu aceste acțiuni este că majoritatea sunt comise de membrii societății civile, și nu de stat. Însă statul a eșuat adesea în a apăra libertatea religioasă prevăzută de constituție, iar conflictele religioase au rămas necontrolate.

Hume ar fi considerat conflictele religioase din Sri Lanka o confirmare a viziunii sale conform căreia religia creează fanatism și exclusivism, ducând la divergențe și culminând cu acte de violență. Consecința logică a tezei lui Hume este că, necontrolată, intoleranța este însăși natura umană.

Există și alte exemple care susțin perspectiva lui Hume asupra religiei. Odată cu prăbușirea regimului comunist, grupurile religioase misionare au ajuns în cinci țări din Asia Centrală: Kazahstan, Kîrgîzstan, Uzbekistan, Turkmenistan și Tadjikistan. În aceste cazuri, statul a încercat să controleze și să susțină politizarea islamului, religia majoritară, și a ignorat alte religii care au apărut după căderea comunismului. Inițial, la începutul anilor '90, în Turkmenistan și Uzbekistan grupu-

rile evanghelicilor și penticostalilor erau tolerate, justificându-se că toleranța religioasă era un simbol al „noii republici”. Însă mai târziu, aceste țări au ajuns să reglementeze sau chiar să interzică religiile alternative.

Începând de la mijlocul anilor '90, noile grupuri religioase nu au mai fost acceptate de tradiționaliști. Primul motiv este că religia tradițională, în acest caz islamul, a considerat că nou-veniții le iau enoriașii, așa cum s-a întâmplat în cazul competiției religioase din Europa în timpul Reformei. Al doilea motiv sunt conflictele din ce în ce mai puternice care au apărut din cauză că prozelitismul a dus la încălcarea unor granițe etnice și comunitare tradițional respectate. Al treilea motiv este că noile grupuri religioase nu respectau obiceiurile tradiționale și, implicit, erau considerate nerespectuoase față de strămoși.

Țările din Asia Centrală, dar și Sri Lanka reprezintă cazuri în care statul a ales să extindă restricționarea prin lege și să găsească soluții administrative la tensiunile civile pe care pluralismul religios le-a declanșat în societate. Sri Lanka, la fel ca alte țări, a luat în considerare interzicerea diferitelor tipuri de prozelitism pentru a reinstaura stabilitatea socială. Tendința de a întări controlul statului asupra religiei prin reglementări masive pare să fie consecința promovării unei agende religios-naționaliste și, în anumite cazuri, etnice, de către liderii religioși și politicieni.

Hume susține că educația morală ar elimina necesitatea religiei prin faptul că oamenii și-ar depăși anxietatea și temerile prin deprinderea regulilor morale și prin ordinea pe care ar aduce-o astfel relațiilor lor. De asemenea, el crede că descoperirile științifice ar înlătura ignoranța și, implicit, nevoia pentru religie. Însă această perspectivă este în dezacord cu datele comparative la nivelul statelor lumii, conform cărora nivelul mai ridicat al educației nu este corelat negativ cu indicatorii religiozității (așa cum am precizat în capitolul al doilea).

În capitolul al doilea am discutat și despre modul în care existența unei religii de stat influențează participarea la serviciile religioase formale și intensitatea diferitelor credințe religioase. În acea analiză am distins între două aspecte ale religiei de stat. Primul dintre ele este reprezentat de subvențiile acordate religiei oficiale; conjectura noastră este că acest factor ar duce la o participare mai mare la serviciile religioase formale. (Când un serviciu este subvenționat și prețul său scade, cantitatea cerută tinde să crească.) Însă dacă religia respectivă ar oferi enoriașilor servicii neatractive și de calitate scăzută, efectul subvențiilor asupra credințelor religioase ar fi nesemnificativ.

Al doilea aspect discutat a fost reglementarea pieței religiei, în special crearea restricțiilor legale pentru competitorii care vor să intre pe piață și să se dezvolte. (Practic, am folosit o măsurare specifică a reglementării, anume dacă sunt necesare aprobarea sau desemnarea directă de către stat a liderilor religioși.) Conjectura noastră este că acest element – asociat uneori cu o religie de stat – ar duce la o participare mai mică la serviciile religioase formale. Dacă am considera că prezența furnizorilor religioși alternativi este un factor ce duce la încurajarea și dezvoltarea credințelor religioase, atunci reglementarea pieței ar duce la descurajarea și scăderea intensității acestor credințe.

Rezultatele empirice, discutate în capitolul al doilea, sunt în concordanță cu aceste conjecturi. Existența unei religii de stat (când nivelul de reglementare al pieței religiei este dat) tinde să mărească participarea la serviciile religioase formale, dar nu poate explica intensitatea credințelor religioase. La polul opus, o reglementare mai mare a pieței religiei (când statutul religiei de stat este dat) tinde să diminueze participarea la serviciile religioase formale și credințele religioase.

CE ȘTIM DESPRE RELIGIA DE STAT?

Tema acestui capitol este strâns legată de titlul unui articol al nostru din 2005, „Ce țări au religii de stat?”. Suntem interesați de răspunsul la această întrebare îndeosebi pentru că, așa cum am arătat în capitolul al doilea, religia de stat este un factor important în raport cu participarea la serviciile religioase (dar nu atât de mult în raport cu credințele religioase). Mai mult decât atât, în capitolul al treilea am arătat că participarea la serviciile religioase (și credințele religioase) influențează creșterea economică.

Am clasificat (într-un tablou ce cuprinde majoritatea țărilor) țările lumii în funcție de existența *de facto* a unei religii de stat. În anul 2000, 75 din 188 de țări (40%) aveau o religie oficială, comparativ cu 111 din 188 (59%) în 1900. Așadar, în ansamblu, tendința țărilor de a avea o religie de stat a fost negativă în timpul secolului XX. Însă această tendință nu s-a schimbat prea mult din 1970, inclusiv din 2000 până în zilele noastre.

Cel mai puternic model empiric arată că existența unei religii de stat este mult mai probabilă atunci când segmentul populației care aparține religiei oficiale este mare. Acest model apare indiferent de tipul religiei oficiale, însă tendința este ușor amplificată atunci când este vorba de islam. Am observat că este probabil să existe o religie de stat când majoritatea populației este musulmană, chiar dacă este divizată în subcategorii, cum sunt șiiții și sunniții în Irak. În următorul capitol, care va veni în continuarea acestui subiect, ne vom uita la răspândirea budismului Mahayana în Tibet de-a lungul timpului, începând cu secolul al XII-lea. Numeroasele școli budiste care existau inițial s-au concentrat ulterior în administrația centrală sub conducerea lui Dalai Lama.

Am remarcat că absența religiei de stat în Turcia (valabilă de la înființarea Republicii Turce în 1923) este o excepție importantă. De asemenea, am observat că în țările predominant

creștine, în care credincioșii sunt fragmentați în subcategorii – catolici, protestanți și alții – probabilitatea existenței religiei de stat este foarte scăzută.

Am mai văzut și că o dezvoltare economică mai mare, măsurată prin PIB-ul real pe cap de locuitor, nu poate explica existența unei religii de stat. În schimb, este probabil ca țările cu populație medie să ajungă să aibă o religie de stat. Țările cu populație mare, precum India, tind să nu aibă religii de stat din cauza numărului mare de grupuri religioase minoritare și a presiunii și contraponderii pe care acestea o exercită, precum musulmanii și creștinii în cazul Indiei. Țările cu populație redusă tind să nu aibă religii de stat din cauza costurilor administrative care nu pot fi justificate. Statele comuniste nu au avut aproape niciodată o religie oficială. Însă după căderea comunismului, multe țări au reinstituît o religie de stat la începutul anilor '90. Așadar, impactul comunismului asupra probabilității existenței unei religii de stat se estompează rapid de-a lungul timpului.

Religiile oficiale au o durată remarcabilă. De exemplu, în Anglia și în Scandinavia au fost instituite religii de stat în timpul Reformei Protestante inițiate în 1517 și care s-au menținut până astăzi. În plus, ruptura dintre catolici și ortodocși din 1054 influențează și astăzi modelele religiei de stat în anumite zone. În capitolul 3 am văzut cum existența unei religii monopoliste într-o anumită zonă, cum ar fi cantoanele elvețiene, continuă să influențeze atitudinea oamenilor față de muncă și de timpul liber.

Deși am discutat câteva dintre efectele pe care le are o religie de stat sau reglementarea pieței religiei, cercetările viitoare ar putea aprofunda aceste consecințe și evoluții. De pildă, următoarele studii ar putea releva mai multe despre modul în care religia de stat și reglementarea pieței religiei interacționează cu libertatea religioasă și, mai mult decât atât, cu apărarea libertăților civile și menținerea formelor de guvernare democratice.

6. CLUBURILE RELIGIOASE, ORGANIZAȚIILE TERORISTE ȘI BUDISMUL TIBETAN

Ce au în comun culte religioase precum Biserica Unificării – Moon-iștii –, Statul Islamic din Irak și Siria (ISIS) sau școala Gelukpa a lui Dalai Lama, care aparține de budismul Mahayana?¹ Văzute prin perspectiva modelului clubului, aplicat religiei de către economistul Laurence Iannaccone, ele sunt forme de cluburi al căror succes se întemeiază pe supunerea și sacrificiul membrilor, această conduită încurajând coeziunea socială și devotamentul. Sacrificiul și stigmatizarea țin departe oportuniștii (*free riders*) și îi păstrează în aceste grupuri religioase doar pe adepții entuziaști, care promovează interesele individuale și pe cele ale grupului.

Anumite religii solicită membrilor privațiuni, efort și costuri personale. De exemplu, credincioșilor li se poate cere să poarte îmbrăcăminte specifică, barbă sau să își acopere capul. Aceste comportamente sunt numite stigmate, fiindcă reprezintă pentru cei din afara grupului un semnal al loialității individului față de grup. În plus, religiile pot solicita și sacrificii, cum ar fi interdicția de a consuma anumite alimente, dedicarea unei perioade însemnate de timp practicilor religioase, restricții referitoare la activitățile sexuale sau de conviețuire (de pildă, celibatul pentru preoții catolici sau călugării budiști), precum și circumcizia masculină sau feminină. S-ar putea crede că

1. Porecla „Moonies” provine de la numele fondatorului, pastorul Sun Myung Moon.

acest tip de practici ar fi menite să dispară de pe piața religioasă din cauza concurenței dintre religii. Reformulând Legea lui Gresham (potrivit căreia banii calpi îndepărtează de pe piață banii buni), s-ar putea spune că religiile permissive le elimină de pe piață pe cele mai stricte. Însă această ipoteză este, evident, incorectă.

Religiile cu grade diferite de strictețe și cu ritualuri mai mult sau mai puțin laborioase și costisitoare coexistă pe o piață competitivă. Dar de ce practicile religioase laborioase – și uneori, aparent lipsite de sens – au caracteristici care le permit supraviețuirea pe piață? Acest model poate fi explicat prin modelul clubului al lui Iannaccone (1992), conform căruia stigmatul, sacrificiul de sine și adoptarea unor comportamente neconvenționale fac ca grupul să nu fie atractiv pentru posibili adepti insuficient de entuziaști, îndepărtând oportuniștii (*free riders*).¹ Iannaccone a folosit această teorie pentru a explica de ce cultele și sectele cer de la membrii lor comportamente radicale.² Însă această teorie are o arie de aplicare mult mai vastă.

Iannaccone consideră că practicile religioase sunt de tipul unei experiențe sociale (sau de club), o experiență a cărei calitate derivă din faptul că oamenii prețuiesc legăturile cu cei cu care împărtășesc același devotament și entuziasm. Din această perspectivă, stigmatul și sacrificiul funcționează ca niște semnale care redau măsura în care un adept este loial sectei. Practic, costurile apartenenței se reflectă într-o gamă variată de

1. Unele dintre ideile lui Iannaccone își au originea în teoria cluburilor a lui James Buchanan (1965).

2. David Germano (2007) definește „secta” în funcție de următoarele caracteristici: un fondator recunoscut, un ansamblu de scrieri specifice, o identitate asumată care se distinge de celelalte mișcări religioase, centre de organizare cu structuri permanente, o ierarhie administrativă recunoscută de toți membrii, precum și activități rituale desfășurate în comunitate, cum ar fi pelerinajele sau festivalurile.

acțiuni: stigmată – îmbrăcăminte și îngrijirea personală, interdicția de a purta bijuterii, precum și sacrificii – interdicția de a folosi dispozitive electronice, restricțiile referitoare la școlarizare, folosirea doar de animale în scopuri agricole sau de transport. Un aspect-cheie este că membrii cel mai puțin devotați sunt cei care reacționează la astfel de restricții și renunță, lăsându-i în urmă pe cei mai pasionați și loiali. Așadar, deși aceste practici sunt costisitoare în sine, ele reprezintă totuși un preț care se cere plătit pentru a asigura grupului o experiență unitară și plină de devotament. Modelul clubului al lui Iannaccone oferă o explicație rațională pentru comportamentul strict sau extrem, care în alte domenii academice, cum ar fi psihologia sau antropologia, este catalogat drept „spălare pe creier” sau comportament patologic.

Descrierile grupului religios ca o organizație dominată și formată în jurul entuziasmului religios apar și în analizele sociologului Émile Durkheim (2008). La fel ca Iannaccone, acesta consideră că experiența religioasă individuală este mai intensă și mai satisfăcătoare atunci când este împărtășită cu ceilalți, mai ales când vine vorba de activități precum rugăciunea, cântatul, participarea la procesiuni și pelerinaje etc. Durkheim numește aceste activități de grup „o stare de efervescență”, în care comuniunea participării duce la „pasiuni mult mai intense și sentimente mai puternice” (p. 422). Slujbele, ritualurile și ceremoniile practicate în comun consolidează identitatea grupului și întăresc legăturile emoționale și psihologice dintre membri.

Mai târziu în acest capitol, vom aplica modelul clubului la fenomenul sectelor religioase, pentru a analiza dezvoltarea budismului tibetan, care își are începutul în secolul al XII-lea. Secta Gelukpa, din care face parte și Dalai Lama, a ajuns religia de stat în Tibet în 1642. Această sectă a fost printre ultimele care au luat naștere pe o piață religioasă competitivă. Spre deosebire de sectele mai vechi, aceasta a adoptat o linie

foarte strictă, aderând la o versiune ortodoxă a budismului, stabilită prin canon. Secta le impunea membrilor „sacrificii” cu privire la moralitatea individuală (celibat pentru călugări, interzicerea consumului de alcool) și la practicile religioase (respectarea celor 235 de reguli Vinaya). Călugării trebuiau să locuiască în așezăminte monahale mari, care nu dădeau posibilitatea de a avea stareți laici, măsură prin care se reducea implicarea politică.

Secta Gelukpa a avut mai mult succes decât alte școli și secte budiste Mahayana în a elimina succesiunea ereditară la conducerea școlii, o practică puternic asociată cu politica de clan. În locul acestei practici, membrii sectei au creat însă un sistem monastic corporatist. Datorită structurii ei organizaționale, școala Gelukpa a reușit să-și mențină independența instituțională față de grupurile reprezentate de clanurile cu influență politică. Dezvoltându-și capacitățile instituționale și bazându-se pe o teologie inovatoare, această școală a creat un adevărat *brand* religios, diferențiindu-se de toate celelalte forme de religie existente. Aceste avantaje împreună cu sprijinul protectorilor mongoli (străini) i-au permis școlii Gelukpa să instituie budismul ca religie de stat în Tibet, în secolul al XVII-lea. Dat fiind că budismul este privit de obicei ca o religie foarte pașnică, pentru mulți dintre noi este o surpriză că procesul prin care secta Gelukpa a instituit religia de stat în Tibet a presupus acte de violență între mai multe secte monastice.¹

1. După ce și-au obținut independența, în fostele colonii cu mulți credincioși budiști – precum Sri Lanka, Myanmar, Cambodgia și Thailanda – religia budistă a început să interfereze cu politica națională. Budismul a fost folosit ca justificare pentru politicile discriminatorii și violente față de minorități. Uneori, membrii din comunitățile de călugări (*sangha*) au fost implicați în acte violente (Keyes, 2 or 6). Prin urmare, și budismul, asemenea altor religii, poate deveni un instrument în atingerea unor scopuri politice.

Inspirându-se din analiza teologului german Ernst Troeltsch cu privire la secte și denominații, Iannaccone și-a dezvoltat propriul model al clubului, pe care l-a aplicat religiei organizate.¹ Conform acestui model, costurile de apartenență sunt un factor determinant al intensității devotamentului membrilor. Teza lui este că oamenii aleg să îndure stigmatizarea și sacrificiile, asociate adoptării unui comportament neconvențional, cu scopul de a îndepărta oportuniștii (*free riders*) și de a intensifica devotamentul credincioșilor. De aici reiese că oamenii pun un preț mai mare pe legătura cu cei care le împărtășesc religia și sunt foarte implicați. De exemplu, oamenii preferă ca la slujbe să facă parte din corul celor ce cântă cu entuziasm și abnegație, și nu al celor blazați și indiferenți. Așadar, există un stimulent pentru a îndepărta blazații, indiferenții și oportuniștii, iar practicile stricte – chiar dacă sunt laborioase și costisitoare *per se* – dau uneori rezultate.

Sectele religioase radicale sunt deosebit de eficiente în atragerea oamenilor dornici să comită acte extreme în numele religiei, în virtutea dobândirii unor bunuri spirituale, pe care doar secta respectivă le poate furniza. Religia este un fenomen social în măsura în care credincioșii se simt împliniți datorită participării la activități colective, precum slujbele, cântatul și rugăciunea. Împlinirea este atinsă prin participarea în comun, și nu individual, la aceste activități. Problema așa-zisului „oportunism” apare atunci când oamenii au posibilitatea de a beneficia de pe urma bunurilor publice religioase, fără să contribuie ei înșiși la realizarea lor. O soluție la această problemă poate fi îngreunarea condițiilor de apartenență la sectă. Această strictețe devine un mecanism prin care este asigurată coeziunea socială a grupului și, prin urmare, creșterea unității

1. Acest pasaj este bazat pe Iannaccone (1992) și Troeltsch (1992).

grupului și a gradului de participare la activitățile colective. Acest mecanism funcționează întrucât membrii mai puțin entuziaști își asumă doar superficial apartenența la o religie și, prin urmare, sunt cei care resimt cel mai mult costurile stricteții. În acest caz, strictețea îi determină pe cei care nu sunt atât de implicați să renunțe, în urma lor rămânând un grup mai unitar, format din membri devotați.

Strictețea poate lua forma sacrificiilor și a interdicțiilor (stigmatelor). Exemplele includ restricții cu privire la activitățile din timpul liber, cum ar fi dansul, vizionarea filmelor, jocurile video și jocurile de noroc; interzicerea consumului de alcool, tutun și a băuturilor pe bază de cofeină; adoptarea unei alimentații și îmbrăcămînți speciale. Implicarea în activități desfășurate în afara grupului devine foarte complicată (chiar imposibilă) din cauza stigmatului social. Purtarea îmbrăcămînței specifice, a tunsorilor neobișnuite, a bărbii sau acoperirea capului stigmatizează o persoană, reîntărindu-i angajamentul de a evita lumea din afara grupului.

În plus, stigmatul ia forma practicilor religioase nonconformiste. De exemplu, în cadrul primelor slujbe penticostale din Statele Unite, credincioșii produceau tot felul de sunete animalice, cum ar fi lătratul câinelui, urletele de lup sau țipele produse de maimuțele speriate. Slujbele penticostale includeau și râsete, gemete, vorbirea pășărească (mai târziu identificată drept vorbirea în limbi), strigăte și chiote.¹ Aceste slujbe pline de entuziasm îi alungau pe membrii mai puțin devotați. Prin urmare, cantitatea și calitatea bunurilor religioase generate în interiorul grupului creșteau în conformitate cu standardele de calitate dorite de grup.

1. Vezi J. Nickels Holmes și Wife (1973, pp. 143–148, 153–159), Joseph Campbell (1951, pp. 134–140) și Grant Wacker (2001, pp. 101–102, 187). Ziarele penticostale și ale Bisericii Penticostale Internaționale a Sfințeniei, precum *Apostolic Faith*, *Bridegroom's Messenger*, *Church of God Evangel* și *Pentecostal Evangel*, au adus în prim-plan dovezi ale acestor servicii religioase, dar și exemple de persecuție.

Jean-Paul Carvalho (2013) susține că purtarea voalurilor – diverse forme de acoperire a capului și de îmbrăcăminte purtate de femeile musulmane – poate avea funcții diferite de cele pe care le are vestimentația distinctivă, evidențiată în modelul clubului standard aplicat religiei. El observă o creștere pronunțată a practicii purtării voalului islamic începând din anii '70, (o adevărată „nouă mișcare a învăluirii“), în special între femeile musulmane educate, din clasa de mijloc, care trăiesc și muncesc în zona urbană. El consideră că această practică nu este în concordanță cu modelul clubului realizat de Iannaccone, conform căruia îmbrăcămintea distinctivă funcționează ca un stigmat, semnalizând societății un anumit tip de apartenență religioasă. Mai degrabă Carvalho crede că purtarea voalului le permite femeilor din comunitățile religioase islamice să activeze în mediile nereligioase, cum ar fi orașele seculare, și să își mențină în același timp apartenența la islam. În viziunea sa, purtarea voalului este un mijloc prin care femeile musulmane își pot arăta devotamentul față de religia lor și care le ajută să evite tentațiile din mediile nereligioase, permițându-le să participe în continuare la activitățile comunității lor religioase, fără să fie dezaprobat de acestea. În modelul său teoretic, Carvalho arată că reglementările cu privire la purtarea voalului – cum ar fi interdicția din Franța de a purta voalul în școlile publice sau interdicțiile extinse cu privire la învăluirea completă a feței din mai multe state europene – pot avea efecte nedorite asupra deciziilor de viață ale femeilor musulmane. Îndeosebi, aceste interdicții pot intensifica religiozitatea și pot împiedica integrarea socială.

Un exemplu al acestui mecanism este interzicerea purtării de *burka* și *niqab* din Olanda, în mai 2018, ulterioară interdicțiilor din Franța (2004, 2010, 2012) și Austria (2017). Interdicția din Olanda nu include hijabul (voalul care acoperă doar părul). Aceste interdicții elimină stigmatul (*burka*, *niqab*, *hijab*) din spațiul public. Însă ele elimină și beneficiul aferent – furnizarea

unui mecanism prin care femeile musulmane se pot implica și integra în cultura țării în care trăiesc. Interdicțiile au drept consecință restricționarea accesului femeilor musulmane la bunurile și serviciile publice, cum ar fi educația seculară și angajarea și le pregătesc pentru căsătorie de la o vârstă fragedă. Deși ar trebui făcute mai multe cercetări cu privire la efectele acestor interdicții asupra vieții femeilor și fetelor musulmane pentru a valida această afirmație, un senator din Partidul Ecologist din Olanda a remarcat că interdicțiile au efectul de a forța multe femei musulmane să nu se mai implice în activitățile din afara căminului și gospodăriei (Raf Casert și Aleksander Furtula, 2018).

O altă consecință a acestor interdicții este că stigmatul devine un simbol politic. Femeile musulmane au ajuns să interpreteze purtarea voalului ca o alegere deliberată care ține de identitatea lor etnico-religioasă și ca o formă de protest (Françoise Gaspard și Farhad Khosrokhavar, 1995; Christine Delphy, 2015). Există un studiu în care s-au analizat consecințele neintenționate și complexe ale interdicției de a purta voalul islamic. Alexandra Kassir și Jeffrey G. Reitz (2016) au studiat efectele decretului dat în acest sens de Ministerul Educației din Franța în 2012, prin care se interzice mamelor să poarte voalul atunci când participă la excursiile școlare ale copiilor lor. Mamele au format patru grupuri activiste pentru a protesta împotriva interdicției. În urma interviurilor luate acestor femei musulmane, Kassir și Reitz au constatat că ele se considerau cetățeni francezi, chiar dacă unele dintre ele imigraseră în Franța. Mamele considerau că activismul lor este o formă de a-și revendica drepturile de cetățeni francezi. Interdicția a creat o dihotomie între, pe de o parte, credințele și comunitatea lor religioasă și, pe de altă parte, identitatea lor de cetățeni francezi. Mamele s-au delimitat atât de imami, cât și de organizațiile musulmane, susținând că purtarea voalului este o alegere personală, și nu o practică religioasă sau o măsură patriarhală. Interdicția statului cu

privire la purtarea voalului a avut un efect opus celui al stigmatului din modelul standard al clubului. În loc să reîntărească angajamentul față de comunitatea musulmană, interdicția a adus în prim-plan identitatea politică de cetățeni francezi a acelor femei musulmane, iar prin aceasta a transformat stigmatul religios într-un simbol politic al integrării în societatea franceză.

Principalele activități ale unui club religios se bazează pe capacitatea acestuia de a-și menține credibilitatea și de a reduce oportunismul. Acestea înlesnesc ajutorul reciproc, filantropia și acțiunea comunitară. Credibilitatea este esențială în afaceri, în rețelele de schimburi comerciale și în furnizarea de servicii sociale. Așadar, nu ar trebui să ne surprindă că aceste cluburi religioase iau parte cu succes la astfel de activități, mai ales acolo unde vulnerabilitatea statului sau dezordinea din societatea civilă subminează furnizarea seculară a serviciilor de școlarizare și îngrijire medicală, a programelor menite să reducă sărăcia, respectarea și aplicarea domniei legii și drepturilor de proprietate, furnizarea serviciilor de securitate de către poliție ș.a. În cazul Franței, credibilitatea comunității musulmane, în special a autorității imamilor de a apăra dreptul mamelor de a purta voalul în excursiile școlare, nu a fost suficient de puternică în fața statului.

Pe lângă bunurile spirituale, un club religios oferă și bunuri materiale, însă doar celor care fac parte din și se implică în grup. Mai mult, aceste cluburi oferă și posibilitatea ajutorului reciproc, subiect pe care îl vom discuta mai pe larg în următoarea secțiune despre grupurile religioase violente. Acest aspect diferențiază cluburile religioase de organizațiile care urmăresc profitul, cum ar fi firmele sau cartelurile de droguri. Clubul religios se distinge și de organizațiile non-profit, care primesc contribuții din afară și caută să ajute și să ofere servicii unora care nu sunt membri. În cazul grupurilor religioase însă, membrii susțin grupul prin muncă, zeciuială,

subvenții și varii forme de taxare. Aceste cluburi reușesc să se dezvolte, întrucât le oferă membrilor beneficii materiale și spirituale în prezent, certitudini puternice în legătură cu viitorul și o plasă de siguranță în caz de evenimente nefericite.

Modelul clubului a fost utilizat deja în multe contexte, dincolo de aplicarea sa la grupurile religioase. O evidență cu diverse utilizări ale conceptului a fost compilată de Jason Aimone și colaboratorii săi (2013). Aceștia notează că mecanismele sacrificiului/stigmatului funcționează cu precădere eficient atunci când metodele standard de selecție a membrilor – taxele de membru, taxa de înscriere și excluderea selectivă – sunt laborioase și costisitoare sau ilegale. De asemenea, ei analizează modul în care mecanismele în cauză funcționează în experimente controlate, în care participanților li se permite să-și aleagă nivelul de contribuție la club.

GRUPURILE RELIGIOASE VIOLENTE

Economistul Eli Berman a extins modelul clubului pentru a explica de ce oamenii aderă la sectele religioase violente și la grupurile teroriste.¹ Potrivit acestui model, eficiența grupurilor religioase violente este determinată de o credință care nu admite compromisuri, care justifică atât atrocitățile împotriva adversarilor, cât și actele extreme de sacrificiu de sine, inclusiv atentatele sinucigașe. În mod surprinzător însă, cercetările lui Eli Berman (2009) și Vera Mironova (2017) cu privire la grupurile religioase violente au scos la lumină faptul că explicațiile teologice nu concordă cu evidența empirică. De exemplu, atunci când cei care eșuează în comiterea atentatelor sinucigașe sunt intervievați, ei nu spun decât rareori că motivația

1. Acest pasaj se bazează pe Berman (2003, 2009), Iannaccone și Berman (2006), Mironova, Sergatskova și Alhamad (2017) și Mironova (2017).

lor principală ar fi una religioasă. Mai mult, Jihadul islamic palestinian și Hamasul au doctrine teologice aproape identice, însă Hamasul se relevă ca fiind mult mai distructiv și mai criminal atunci când cele două sunt comparate în funcție de numărul omuciderilor raportate la numărul atacurilor.

Dacă doctrina și credințele religioase nu sunt adevărata cauză, atunci care să fie rațiunea pentru care extremiștii religioși sunt atât de determinați și eficienți în exercitarea violenței? Berman (2009) susține că explicația se bazează pe structura economică internă a organizațiilor din care provin acești militanți și teroriști. Ce au în comun cele mai puternice organizații teroriste și grupuri islamice radicale este o infrastructură a serviciilor sociale de ajutor mutual, bazată pe o credință puternică. Dintr-o perspectivă etică, legătura dintre ajutorul mutual și violență pare surprinzătoare, însă dintr-o perspectivă organizațională, ea are sens. Aplicarea modelului clubului de către Berman la grupurile violente este cunoscută ca „modelul Hamas”. Acest grup religios violent și radical oferă membrilor săi bunuri și servicii în schimbul loialității lor (Berman, 2009, p. 132).

Berman observă că modelul ajutorului mutual are cel mai mare succes în țările sau regiunile cu economii nedezvoltate sau eșuate. Grupurile religioase radicale care comit acte de violență, cum ar fi Hamas, talibanii, Hezbollah și miliția al-Sadr, prind rădăcini și se dezvoltă în cadrul unor economii ineficiente, întrucât se bazează pe membri care au un număr redus de alternative în afară de aderarea la grup. Totuși, dacă aceste alternative ar exista, grupurile respective ar avea grijă să le elimine. Acesta este și motivul pentru care aceste grupuri folosesc tactica distrugerii totale, a pământului pârjolit.

Mironova (2017) a efectuat o cercetare la fața locului cu privire la grupurile islamice rebele din Siria și a observat că, din cauza colapsului economic produs de războiul civil, acestea

și-au asumat o serie de responsabilități pentru luptători și familiile lor. În războiul din Siria luptau multe grupuri rebele care împărtășeau același scop: răsturnarea regimului președintelui Bashar al-Assad. De cealaltă parte, multe alte grupuri islamice violente luptau pentru susținerea regimului lui al-Assad. Ca urmare, luptătorii puteau alege nu numai de care parte să fie, dar și cărui grup rebel să i se alăture.

Dintre numeroasele grupuri islamice rebele, implicate în războiul civil din Siria, Jabhat al-Nusra și Ahrar al-Sham par să fie cele mai puternice. ISIS, format în cea mai mare parte din luptători străini, a intrat mai târziu în războiul civil, cu scopul de a înființa Statul Islamic, un califat regional. Jabhat al-Nusra și Ahrar al-Sham, alcătuite din mai multe subgrupuri rebele, împărtășeau scopul de a înlătura regimul lui al-Assad. Al-Nusra și al-Sham și-au mărit puterea pe care o aveau în raport cu celelalte grupuri, în cadrul blocului de opoziție a rebelilor, datorită programelor lor de ajutor reciproc. Beneficiile includeau hrană, adăpost, îmbrăcăminte, îngrijire medicală, subvenții regulate (uneori plătite în bani lichizi sau în bunuri necesare, precum carnea sau legumele), antrenament militar, arme și muniție și specialiști în repararea armelor și vehiculelor. Ajutorul pe termen lung pe care se bazau luptătorii includea îngrijire medicală pentru răniți, servicii funerare pentru luptătorii decedați și ajutor financiar pentru familii (văduve și copii). Programele de ajutor reciproc asigurau loialitatea și devotamentul luptătorilor. Aceștia puteau să se concentreze pe obiectivul lor (reușita pe câmpul de luptă), fără să se mai preocupe de grija pentru ei sau pentru familiile lor. Asemenea lui Berman, Mironova a observat că programele de ajutor reciproc oferite de grupurile rebele au preluat și absorbit din grijile luptătorilor, astfel încât aceștia și-au putut asuma mai multe riscuri în luptă și, prin urmare, au făcut grupul să devină o forță militară redutabilă.

Sectele radicale creștine protestante, cum ar fi amish, menonii, hutteriții, shakerii, precum și quakerii, și metodiștii

În timpul revoluției industriale în Anglia, nu recurg la violență pentru a-și exprima convingerile. Dacă am considera sectele protestante neviolente la un pol, și sectele islamice violente la polul opus, atunci am putea susține că ambele extreme se bazează pe un model al clubului de ajutor reciproc și furnizare de bunuri publice. Atunci, de ce unele dintre aceste secte radicale apelează la violență și altele nu? Pentru a putea răspunde la această întrebare, trebuie să introducem în discuție alte două elemente ale sectelor religioase: (1) teologia/doctrina/credințele morale și (2) amenințările externe la adresa propriei supraviețuiri – fie ele reale sau doar percepute ca atare de sectă.

Din punct de vedere teologic și doctrinar, credințele membrilor unei secte religioase creează ele însele coeziune. Aceste credințe le semnalizează celor din exterior devotamentul membrilor față de grup. Respingerea credințelor radicale ale grupului de către cei din exterior fac ca acesta să fie cu atât mai atractiv pentru membri. „Fascinația pentru acest tip de grupuri este potențată și de anumite credințe radicale și dificil de explicat pe baza unor criterii obișnuite” (Ronald Wintrobe, 2006, p. 151). Această afirmație este adevărată atât pentru grupurile pașnice, cât și pentru cele violente.

În ceea ce privește amenințările exterioare reale sau astfel percepute, sectele religioase radicale pașnice sunt, în general, integrate în economiile de piață funcționale, în timp ce sectele violente se găsesc în cadrul economiilor nedezvoltate sau eșuate. Sectele protestante pe care le-am menționat mai devreme sunt integrate în piața religioasă națională. Ele beneficiază de pe urma unei economii funcționale și pun în lumină aspectele pozitive ale apartenenței la sectă: încrederea, ratele de divorț mai scăzute (stabilitatea conjugală), educația copiilor (chiar dacă este realizată acasă și în acord cu convingerile sectei), sănătate fizică și mentală mai bună, și mai multă împlinire și fericire.

Ran Abramitzky (2008, 2018) a utilizat perspectiva teoretică a lui Iannaccone și modelul Hamas realizat de Berman pentru a analiza comunitatea kibbutz din Israel. Precum Berman, Abramitzky consideră că ideologia este un instrument folosit de grup; cu alte cuvinte, un mijloc pentru un scop anume, și nu un scop în sine. Întrucât ideologia socialistă egalitaristă, care a stat la baza întemeierii comunității kibbutz din Israel, și-a pierdut relevanța pe măsură ce prosperitatea Israelului a crescut, indivizii cu șanse mai mari de angajare în afara comunității au plecat, generând un „exod al creierelor“. Membrii cei mai educați și pregătiți au plecat, lăsându-i în kibbutz pe cel mai puțin productivi și diminuând, astfel, nivelul de trai.

Unele secte religioase radicale pot deveni violente *în principal din cauza propriei vulnerabilități*, provocată de condițiile sociale și economice nefavorabile sau de persecuții. Această explicație este implicită în opinia larg răspândită, potrivit căreia violența religioasă apare din cauza sărăciei și a inegalității mari de venit. Alan Krueger și Jitka Maleckova (2003) au rezerve și pun sub semnul întrebării această idee. Ei observă că teroriștii sinucigași tind să fie relativ bine educați și nu provin din rândul populației sărace. Teroriștii islamici, cum sunt cei din Hamas sau Hezbollah, tind să fie din clasa de mijloc și să aibă un nivel de educație destul de ridicat. Krueger și Maleckova sugerează că un nivel de educație ridicat poate „semnala devotamentul și consecvența pe care o persoană le are față de cauză, precum și capacitatea sa de a se pregăti competent pentru îndeplinirea unei anumite sarcini și de a o duce la bun sfârșit. [...] Presupunem că motivația lor principală vine din *devotamentul lor față de mișcare*“ (2003, p. 123, subliniere adăugată de noi). Cei doi fac trimitere la alte studii cu concluzii similare și susțin că grupurile religioase violente manifestă o preferință pentru indivizii educați, din clasa de mijloc sau superioară, care, odată ce își asumă rolul de teroriști, ar fi capabili să ducă la bun sfârșit un plan complex de

execuție, menținându-și simultan credința radicală, împărțită de întregul grup.

Hussein Mussawi, un membru fondator al Hezbollah, un grup islamist šiit militant și totodată un partid politic cu sediul în Liban, a afirmat: „Nu luptăm pentru a obține recunoașterea de la inamic sau pentru a-l determina să ne dea ceva. Noi luptăm pentru a extermina inamicul.“ Așadar, nu este vorba numai despre autoreferențialitatea grupului, ci și despre poziția absolutistă a acestuia. Teroriștii religioși tind să vadă violența ca scop în sine, și nu ca mijloc pentru scopuri politice sau economice. În schimb, teroriștii seculari văd violența ca pe un mod de a-și atinge obiectivele, cum ar fi răsturnarea unui regim politic. Teroriștii religioși nu acceptă compromisuri – „Credințele religioase ne guvernează atitudinea“ –, în timp ce teroriștii seculari gândesc utilitar (violența reprezintă un cost, fiind un mijloc pentru un anumit scop).

Teroristul religios crede despre sine că ia parte la distrugerea unui sistem cu care nu se identifică. Pentru el, problema constă în însăși existența inamicului. Krueger (2007) prezintă această formă de alienare în termeni politici și economici, nu religioși. El observă că degradarea condițiilor economice de-a lungul timpului este corelată cu creșterea probabilității ca bărbații educați să devină teroriști. De exemplu, în anii '80, în Cisiordania și Fâșia Gaza, șomajul în rândul absolvenților de facultate a crescut considerabil, comparativ cu șomajul celor care absolviseră doar liceul. Prin urmare, nivelul ridicat al educației din anii '80 a coincis cu o lipsă de oportunități pe piața muncii pentru palestinienii educați, mai ales pentru bărbați. Mai mult, această criză a locurilor de muncă a fost pusă atât pe seama israelienilor, cât și a contextului politic din momentul respectiv.

Dacă dorim să analizăm legătura dintre capitalul uman și tendința unei persoane de a deveni terorist, nu ar trebui să uităm că acest tip de capital este util atât în economia de piață,

cât și în terorism. Așadar, atunci când oportunitățile de angajare aproape că lipsesc de pe piața muncii, capitalul uman tinde să fie reinvestit în și valorificat prin terorism. Altfel spus, persoanele cele mai predispuse spre a deveni teroriști nu sunt cele care dispun de un capital uman redus, ci cele care dispun de un capital uman nevalorificat. Combinația periculoasă dintre un nivel ridicat al educației și lipsa unor oportunități legale de angajare poate înlesni apariția terorismului.

Acest argument este similar cu cel discutat în capitolul 2, cu referire la Binzel și Carvalho (2017) care au dovedit că renașterea islamică din Egipt de la începutul anilor '80 a fost inițiată de tineri educați. După cum argumentează și Krueger (2007), problema centrală este că nivelul de educație ridicat nu și-a găsit corespondentul pe piața muncii, unde ar fi putut fi valorificat.

Desigur, considerentele economice nu sunt singurele care determină o persoană să devină terorist. Krueger (2007) mai observă că activitatea teroristă a bărbaților educați se manifestă ca răspuns la contextul politic, dar și la sentimentele de indignare și frustrare acumulate în timp. Cele din urmă sunt alimentate și justificate prin credințele religioase, luând forma violenței. Indivizii devin membri ai grupurilor religioase radicale din nevoia de a câștiga respect de sine, de a beneficia de sprijinul unui grup și de a dobândi un sentiment de apartenență (o identitate). Cercetarea lui Krueger arată că indivizii aveau o identitate politică și erau membri activi în societate înainte de a se alătura unei secte religioase radicale. Fidelitatea lor față de secta religioasă radicală și comiterea actelor violente de terorism erau, de obicei, parte a unui proces treptat.

Mironova (2017) a constatat că ideologiile islamice s-au modificat de la o generație de luptători la alta, pe măsură ce războiul civil din Siria s-a amplificat. Când un nou membru se adăuga unui grup terorist, el aducea noi informații cu privire la celelalte grupuri teroriste implicate. Unii luptători deveneau

din ce în ce mai radicalizați, considerând că scopul grupului trebuia să fie religios (ideologic) mai degrabă decât politic (îndepărtarea regimului al-Assad). Aceștia sfârșeau prin a tulbura întreaga dinamică a grupului terorist, unii dintre ei ajungând chiar să ridice întrebări cu privire la însăși credința liderilor, pe care ajung să îi numească *kafirs* („necredincioși“). Cercetarea efectuată de Mironova arată că, pe măsură ce conflictul armat se extindea în timp, religia putea să ajungă să aibă un rol de radicalizare, transformând limbajul, gândirea, activitățile și scopurile grupului.

Cum poate o grupare islamică teroristă să țină sub control această ideologizare (religioasă), astfel încât să nu ducă la distrugerea grupului? Vera Mironova, Ekaterina Sergatskova și Karam Alhamad (2017) au descoperit că ISIS a persecutat și a ucis luptători radicalizați din rândul propriilor membri. Această metodă este însă foarte costisitoare, deoarece ISIS elimină luptători foarte valoroși, în pregătirea cărora a investit. În această privință, Al-Nusra a adoptat o metodă mai moderată, ce constă în formarea unor grupuri omogene de care luptătorii radicalizați sunt separați pentru a putea lupta în continuare. Grupul terorist Al-Nusra a stabilit în mod clar că scopul principal este îndepărtarea regimului al-Assad. Liderii grupării i-au încurajat pe luptători să învețe cât mai multe despre islam și despre credința lor, promovând dialogul și viziunea pozitivă asupra islamului. În cele din urmă, după cum am menționat deja, devotamentul religios radicalizat devenea din ce în ce mai greu de întreținut atunci când bunurile materiale oferite prin programele de ajutor reciproc încep să se rărească și să dispară. În contextul unui război civil care continuă de ani buni, distrugerea socială care determină dezagregarea statului permite cu ușurință radicalizarea religiei.

Când am vizitat Tibetul în anul 2005, am fost impresionați de vitalitatea principalei religii indigene, budismul Mahayana. Acest entuziasm al localnicilor pare să fi persistat în ciuda exilului lui Dalai Lama în Dharamsala, India, începând din 1959, și a încercărilor repetate de suprimare a religiei de către guvernul chinez, de-a lungul anilor. Deși Tibetul a fost numit Regiunea Autonomă Tibet începând cu 1965, guvernul chinez a încercat, de fapt, să integreze acest stat în China prin delegarea unei conduceri administrative de la Beijing, prin încurajarea migrației chinezilor Han și prin realizarea mai multor proiecte de dezvoltare economică. Aceste proiecte au efecte amestecate, pe de o parte îmbunătățind economia Tibetului, iar pe de altă parte contribuind la declinul culturii sale tradiționale.

În timpul călătoriei noastre din 2005, am constatat că manifestările religioase în Lhasa cuprindeau între altele practica numită *kora*, adică înconjurarea de 108 ori a interiorului Templului Jokhang și a perimetrului din afara Palatului Potala de către pelerini. Aceștia învârteau cu zel roata de rugăciune, numărau mătăniile, scandau mantră și făceau încontinuu plecăciuni. În ciuda resurselor financiare reduse, tibetanii donau frecvent bani locașurilor sfinte, spre exemplu, introducând bancnote prin gardurile de metal care protejau obiectele religioase. Era evident că budismul era în floare în Tibet.

Ne-am întrebat care este povestea acestui budism tibetan condus de Dalai Lama. Într-o cercetare făcută alături de colegul său, Leonard van der Kuijp (2010), Rachel a constatat că ascensiunea la statutul de religie de stat a Școlii budiste tibetane Gelukpa condusă de Dalai Lama începuse încă din secolul al XV-lea. În mod surprinzător, dat fiind că budismul tibetan este de obicei privit ca fiind pașnic, apariția acestei religii de stat a implicat destul de multă violență. Pentru a înțelege mai bine acest proces, putem utiliza modelul cluburilor de tip

Buchanan-Iannaccone. Putem astfel înțelege mai bine și cum poate fi creat și impus un monopol religios prin simpla dorință și capacitate a unui competitor de a folosi violența.

Școala Gelukpa, al cărui Dalai Lama actual (cel de-al 14-lea) este Tenzin Gyatso, un înalt ierarh reîncarnat, era în secolele XV și XVI în competiție cu alte școli budiste Mahayana. McCleary și Van der Kuijp (2010) au utilizat modelul cluburilor pentru a demonstra că această natură de „club” a grupurilor religioase poate explica de ce unele școli budiste din Tibet au reușit să genereze violența extremă care a dus la instaurarea religiei de stat Gelukpa în 1642.¹

Pe parcursul secolelor XI și XII, ideile venite din India au dus la apariția a diverse școli budiste în Tibet (vezi tabelul 6.1). Până la sfârșitul secolului al XII-lea, budismul Mahayana dăduse deja naștere în Tibet unei piețe religioase relativ omogene. Din aceasta făceau parte patru școli budiste și mai multe secte cvasiindependente care nu se diferențiau semnificativ unele de altele prin bunurile religioase oferite. Școlile și sectele concureau pentru protectori și discipoli. Fiecare școală încerca să fixeze un preț cât mai profitabil produselor oferite. Un înalt prelat mai experimentat fixa prețuri mai mari serviciilor religioase decât un călugăr fără experiență. Prețurile mai ridicate încurajau tinerii să devină membri ai acestor școli, care dovedeau că pot să adune protectori și discipoli înstăriți.

În secolul al XIV-lea, în timpul noii dinastii Ming (1368–1424), politica externă a Chinei față de Tibet s-a schimbat într-una neintervenționistă. Această schimbare a fost determinată de eforturile Chinei de a-și concentra resursele militare în Asia de Sud-Est și de a controla reconstrucția capitalei Beijing, care avea să dureze 14 ani. (Edward Dreyer 1982, pp. 173–220; Edward Farmer, 1976, pp. 98–133). Consecința principală a fost liberalizarea politicilor tibetane locale, și în special trecerea de la

1. Geluk este numele corect al școlii. Termenul *Geluk* însoțit de sufixul *-pa* înseamnă „afiliat școlii Gelukpa” sau „asociat cu școala Gelukpa”.

politica secularizată, legată de dominația clanurilor înstărite la instituțiile monahale eclesiastice.

Școala Gelukpa s-a stabilit în centrul Tibetului, în timpul dinastiei Ming. Primele mănăstiri Gelukpa – Ganden (1409), Drepung (1415), Dpal 'khos sde (1418) și Sera (1419) – erau situate în apropierea centrelor administrative ale protectorilor lor. Este important de reținut că celelalte secte și școli religioase au fost înființate cu mult timp înaintea apariției școlii Gelukpa. Concurența pentru resurse – în termeni de donații de la patroni binefăcători, terenuri și discipoli – era foarte intensă. Mănăstirile Gelukpa își asigurau protecția militară și resursele stabilindu-se în apropierea proprietăților protectorilor.

Școala Gelukpa a introdus elemente de club inovative. În timp ce alte școli și secte permiteau membrilor laici ai unui clan să devină stareții mănăstirilor sprijinite de acesta, Gelukpa a reușit să excludă această politică a succesiunii ereditare de la conducerea școlilor. Ei le-au permis numai călugărilor hirotoniți să preia conducerea mănăstirilor, dând naștere unui sistem monastic corporatist. Prin intermediul acestui sistem, Gelukpa a mutat accentul de la clan și politica secularizată la dimensiunea instituțională a activităților monastice religioase și comunitatea monastică.

Tabelul 6.1. Descendență, școli și secte în budismul tibetan

Școala Sakyapa

Naropa (?–1040)

Drogmi Shakya Yeshe (circa 993–1077)

Kon Kochog Gyelpo (1034–1102). Construiește Mănăstirea Sakya în 1073.

Secta Zhalupa

Secta Jonangpa

Secta Ngorpa

Secta Dzongpa

Secta Tsharpa

Școala Kadampa

Naropa

Atisha (cca 982–1054) se stabilește în Tibet în 1042.

Dromston Gyelway jungne (1004/1005–63/64). Construiește Mănăstirea Radreng în 1056/1057.

Școala Kagyü

Naropa și discipolul său Maitripa

Marpa Lotsawa (1012?–1097?)

Milarepa (1038–1123)

Gampopa (1079–1153)

Secta Tshal

Secta Karmapa

Întrupările Zhanag

Întrupările Zhamar

Secta Barom

Secta Phagmodru

a. Secta Drigung

b. Secta Staglung

c. Secta Trophu

d. Secta Drugpa

e. Secta Marpa

f. Secta Yelpe

g. Secta Yabsang

h. Secta Shugseb

Școala Gelukpa

Tsongkapa (1357–1419). Construiește Mănăstirea Ganden în 1409

Întrupările Dalai Lama

O versiune extinsă a listei poate fi găsită în Rachel M. McCleary și Leonard van der Kuijp, „The Market Approach to the Rise of the Gelukpa School, 1419–1642”, în *Journal of Asian Studies*, vol. 69, nr. 1 (februarie), 2010, pp. 149–180.

Conform școlii Gelukpa, toți călugării, inclusiv Dalai Lama, trebuie să fie membri ai unei mănăstiri și să participe la activitățile comunității. Participarea la activitățile religioase colective desfășurate în Sala Mare a templului budist, cel puțin o dată sau de două ori pe zi în timpul festivalurilor religioase, reprezintă un sacrificiu de timp și efort din partea călugărilor. De asemenea, viața în Mănăstirile Gelukpa implică o anumită disciplină monastică și morală care include și celibatul (cele mai grave ofense sunt crima, furtul și relațiile intime heterosexuale).

Elementele definitorii ale Școlii Gelukpa sunt (1) stareții sunt călugări, niciodată laici; (2) disciplina monastică (celibatul), disciplina morală (*vinaya*) și studiul scolasticii; (3) ortodoxia doctrinară cuprinsă în canon și (4) monahismul pe scară largă. Toate acestea au reprezentat un avantaj comparativ

pentru Gelukpa în contextul unei piețe religioase aglomerate și competitive. Introducerea acestor elemente de club au avantajat Școala Gelukpa, care a reușit să mute accentul de la implicarea în activitățile seculare, politica clanurilor, și în special a conflictelor ereditare pentru conducerea mănăstirilor, la bunurile religioase oferite.

Menținerea legăturii dintre un protector înstărit cu multe conexiuni politice și Gelukpa era crucială, dat fiind că școala nu permitea membrilor laici ai clanului să devină stareți sau să își asume vreo responsabilitate administrativă asupra mănăstirilor. În 1493, odată cu pierderea principalului protector tibetan, Gelukpa s-a confruntat cu o concurență serioasă venită din partea sectei Karmapa sprijinită de Rinpung, o familie aristocrată relativ nouă, care urmărea să obțină controlul politic asupra Tibetului Central, regiune în care se aflau și mănăstirile Gelukpa.

În acest punct critic care îi amenința însăși supraviețuirea, școala Gelukpa a introdus poziția de Dalai Lama reîncarnat și care dispune de un *labrang* – un fond mobilier și imobilier care se transmite de la o reîncarnare la alta. Această poziție a avantajat Gelukpa în competiția pentru protectori înstăriți, care erau o sursă necesară de autoritate spirituală și financiară. Poziția de lama era deja caracteristică sectei Karmapa. Ipoteza lui David Carrasco (1959, pp. 23–24) este că Gelukpa a adoptat această practică pentru a consolida independența școlii față de un anumit clan și pentru a renunța la orice fel de implicare în politicile seculare de clan. Melvyn Goldstein (1973, pp. 445–455) constată că apariția unui Dalai Lama reîncarnat venit din afara aristocrației a determinat un transfer al terenurilor și al fondului imobilier de la familiile aristocrate la instituțiile religioase. Acești înalți prelați aveau propria avuție sub forma terenurilor și a diverselor bunuri, care erau acumulate de la o reîncarnare a unui Dalai Lama la alta. Labrangul era o entitate corporatistă care, după moartea înaltului prelat, era lăsată în

grija unor administratori speciali până ce era identificată o nouă reîncarnare a acestuia.

După moartea principalului protector în 1493 și în lipsa unei familii aristocrate din Tibetul Central care să sprijine călugării, mănăstirile Gelukpa se aflau sub amenințarea puternicei și ambițioasei secte Karmapa, sprijinită de familia Rinpung. Acest conflict a escaladat odată cu invadarea orașului Lhasa în 1498 de către aceasta.

Cel de-al treilea Dalai Lama (1543–1588) nu a avut mijloacele de a alunga secta Karmapa din Tibetul Central și a fost nevoit să accepte invitația lui Altan Khan, liderul mongolilor Tümed, de a merge în Mongolia. Această vizită din 1578 a fost în primul rând o mișcare politică strategică, făcută sub pretextul misionarismului religios.¹ După Zahiruddin Ahmad (1970, pp. 89–92), liderul mongol s-a convertit la budismul Gelukpa și i-a oferit celui de-al treilea Dalai Lama titlul de „Dalai”. În schimb, cel de-al treilea Dalai Lama i-a oferit hanului mongol titlul de „rege, conform Credinței și Divinului Mahā-Brahman.”² Vechea legătură dintre protector și lama a fost restabilită, asigurându-se extinderea influenței mongole asupra Tibetului și răspândirea budismului Gelukpa în Mongolia și în Tibetul de Est, teritoriu care se afla în mod tradițional sub influența sectei Karmapa.

Liderii mongoli și triburile lor care au îmbrățișat religia sectei Gelukpa au avut un rol decisiv când a fost vorba de consolidarea

1. Vezi Luciano Petech (1973, pp. 53–54). Petech crede că disputa dintre membrii școlii Karmapa și membrii școlii Gelukpa a fost „pur politică”. Însă rivalitatea ar putea fi văzută și ca o încercare de a dobândi supremația politică, alături de aceea de a-și institui propria sectă ca religie de stat.

2. Alianța dintre al treilea Dalai Lama și Alta Khan se regăsește într-o istorie revizionistă a Mongoliei, „luată de bună fără multe întrebări de cercetătorii din domeniul studiilor mongole” (Karenina Kollmar-Paulenz [2018, pp. 144–145]). Al cincilea Dalai Lama a scris o biografie a celui de-al treilea Dalai Lama, în care menționează existența acestei alianțe. Aceasta a dus la acceptarea ei ca fapt indubitabil.

unei baze politice, esențiale pentru supraviețuirea sectei (Richardson, 1962, p. 41). Cel de-al treilea Dalai Lama a petrecut zece ani în Mongolia Interioară încercând să convertească aceste triburi (Hanzhang Ya, 1991, p. 26, Tsepon Shakabpa, 1967, pp. 95–95). „Energia misionară” a sacerdotului l-a ajutat să câștige în scurt timp devotamentul triburilor mongole Tümed, Chahar și Khalkha (Richardson, 1958, p. 15, 1962, p. 41, Rolf Stein, 1983). Aceste relații dintre Gelukpa și mongoli vor duce în cele din urmă la intensificarea conflictului cu secta Karmapa.

Reîncarnarea celui de-al treilea Dalai Lama într-un strănepot al lui Altan Khan a ridicat mizele politice și religioase pentru sectele Karmapa, care la rândul lor susțineau că cel de-al patrulea Dalai Lama s-a reîncarnat printre ei. În 1602, o escortă mongolă imensă i-a adus pe cel de-al patrulea Dalai Lama și pe alți 15 lama din Mongolia Interioară la Mănăstirea Drepung, din apropierea orașului Lhasa. Se pare că mongolii nu doreau ca Dalai Lama să trăiască în Tibet, dar stareții mănăstirilor Gelukpa, doreau acest lucru, pentru că erau preocupați de educația și de respectarea celibatului monastic. Mai mult, putem presupune că ei considerau că, fără prezența lui Dalai Lama în Tibet, instituțiile religioase ale școlii Gelukpa ar fi fost percepute ca fiind fragile și vulnerabile la atacurile din afară.

Reacția nu a întârziat, și secta Karmapa a început să ia măsuri pentru a-și consolida autoritatea asupra Tibetului. Din 1603 până în 1621, situația Tibetului s-a înrăutățit din ce în ce mai mult, ajungându-se la război civil. Profitând de moartea celui de-al patrulea Dalai Lama, în 1615, familia aristocrată Tsanga a invadat Lhasa, de data aceasta cu succes, ucigând câteva mii de călugări la Mănăstirile Sera și Drepung.¹

În 1622, a fost identificat și adus la o mănăstire Gelukpa din Lhasa cel de-al cincilea Dalai Lama (1617–1682), un tânăr

1. Vezi Zahiruddin Ahmad (1970, p. 103), Chandra Sarat (1904, p. 86) și Shakabpa (1967, p. 100).

care era fiul unei familii tibetane aristocrate. La scurt timp după aceea, secta Karmapa s-a aliat cu mongolii khalkha, care cuceriseră Tibetul de Nord-Est (regiunea Amdo). Mongolii khalkha au trimis 10.000 de soldați în Tibetul central pentru a-i anihila o dată pentru totdeauna pe Gelukpa. Cu toate acestea, mongolii olot, împreună cu călugării Gelukpa care, pentru a putea lupta, renunțaseră temporar la jurămintele depuse, au reușit să învingă. Așadar, în 1642, cel de-al cincilea Dalai Lama și-a declarat autoritatea sacră și seculară asupra Tibetului central, cu ajutorul triburilor mongole.

Deținând acum monopolul religios, școala Gelukpa a declarat că statul este singurul interpret legitim al religiei budiste. Pentru a-și consolida conducerea teocratică, numai secta Gelukpa avea voie să aibă mănăstiri în interiorul sau în jurul orașului Lhasa (Graham Sandberg, 1906, p. 106). Principala urmare a acestei forme de organizare a autorității politice și religioase a fost instaurarea dominației școlii Gelukpa peste toate celelalte școli și secte budiste. Statul Gelukpa și-a asigurat monopolul religios folosind subvenții și dând privilegii propriilor mănăstiri, cum ar fi permisiunea acordată de Dalai Lama anumitor mănăstiri de a recruta tineri din familiile moștenitoare atunci când era nevoie de noi discipoli. Pentru mănăstirile mai mici, cu resurse agricole reduse, Dalai Lama furniza subvenții de stat constând în orz, unt și ceai. În cele din urmă, mănăstirile altor școli și secte au început să preia din ce în ce mai multe elemente instituționale ale sistemelor monastice Gelukpa. Astăzi este greu de imaginat cum ar fi fost posibil ca celelalte școli și secte să funcționeze independent, înainte ca secta Gelukpa să devină religie de stat.

Ascensiunea școlii Gelukpa explică cum grupările religioase care au la bază o teologie asemănătoare – în cazul de față, budismul Mahayana – vor intra în competiție în absența unei autorități politice centrale, până când una dintre ele va deveni dominantă. Așadar, istoria ascensiunii școlii Gelukpa ne arată

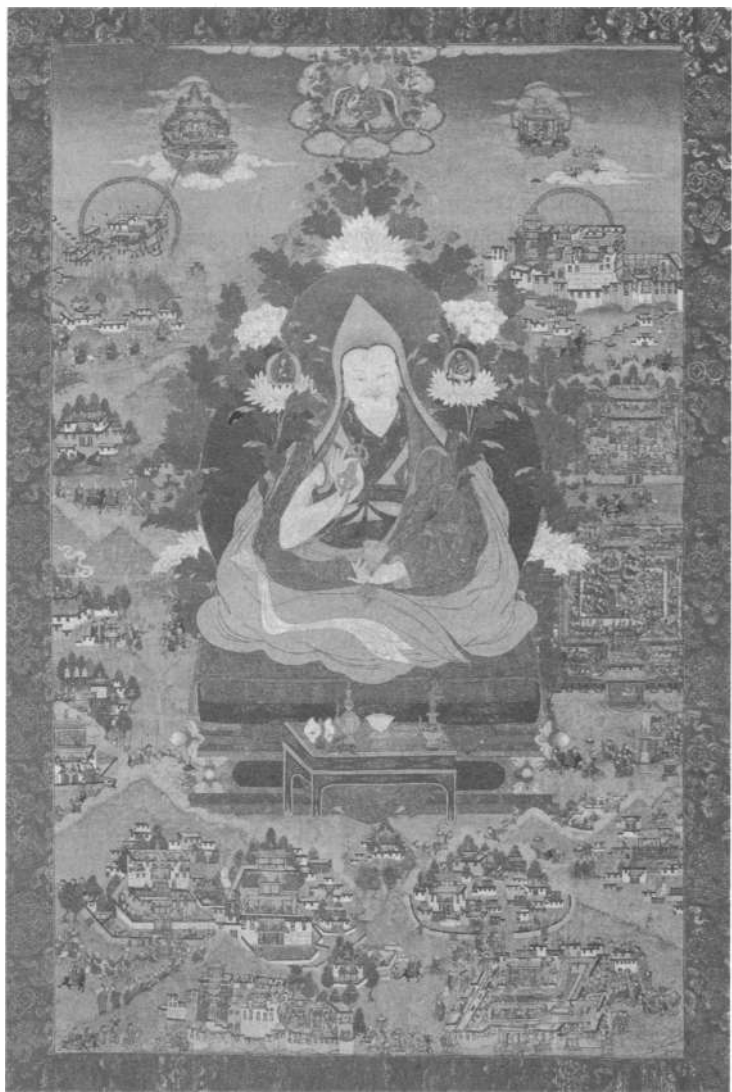


Figura 6.1. Scene din viața celui de-al Cincilea Dalai Lama (1617–1682). Tibet, secolul al XVIII-lea. Vopsea pe pânză, Rubin Museum of Art C2003.9.2 (HAR 65275).

cum pluralismul religios manifestat sub forma unor grupuri concurente poate fi suprimat de o religie-monopol.

O altă dovadă a monopolului școlii Gelukpa asupra budismului tibetan este dată de rescrierea la sfârșitul secolului al XVII-lea a istoriei religioase și politice a budismului mongol ca parte a istoriei Gelukpa. Toate celelalte școli budiste au fost catalogate drept Karmapa, deoarece promovau „învățăături greșite” (Karenina Kollmar-Paulenz, 2018, p. 147).

CONSTATĂRI CU PRIVIRE LA MODELUL DE TIP CLUB

Modelul cluburilor dezvoltat de Laurence Iannaccone explică cum, pentru a forma și menține o comunitate unită și motivată, grupurile religioase pot crea și impune condiții de aderare și apartenență complexe, și care presupun costuri și sacrificii personale. Aceste condiții includ stigmatizarea și sacrificiul de sine, care sunt acceptabile, fezabile și suportabile numai pentru adepții foarte dedicați și care au rolul de a ține la distanță oportuniștii. Adepții serioși, care reușesc să rămână, sporesc calitatea experienței colective a membrilor grupului și eficientizează capacitatea clubului de a funcționa ca instrument de ajutor mutual. În cazul organizațiilor violente, „cluburile” pot fi mai eficiente când vine vorba de terorism.

Am combinat studiile noastre despre religia de stat cu modelul cluburilor pentru a analiza ascensiunea școlii Gelukpa la statutul de religie budistă de stat în Tibet în secolul al XVII-lea. Un monopol religios tinde să apară în mod natural atunci când există o concentrație de adepți ai unei religii anume (Barro și McCleary, 2005). Pe măsură ce un număr tot mai mare îmbrățișează o anumită religie, se creează o masă critică. Oamenii nu caută numai să aparțină unui grup alături de care să aibă o experiență liturgică, ci și cu care să împărtășească aceleași credințe, doctrine și vederi. În momentul în care o masă critică

aderă la o singură religie, se creează condițiile unei tendințe de formare a unui monopol religios. Această concentrare monopolistă religioasă elimină costurile fixe presupuse de existența diversității de religii. Cazul Gelukpa este un astfel de exemplu de monopol religios. Școala Gelukpa a luat naștere într-o piață religioasă pluralistă a învățăturilor provenite din budismul Mahayana, diferențiate numai prin accentul pus pe aspecte diferite. Conflictele violente intense s-au desfășurat până în anul 1642, când Gelukpa a câștigat puterea politică și religioasă, sunt o surpriză pentru mulți dintre noi, dat fiind faptul că budismul este în general privit ca o religie pașnică.

Deși modelul cluburilor poate avea nenumărate aplicații, trebuie totuși atrasă atenția că prezintă anumite limitări când vine vorba de utilizarea sa în analiza religiei. Acest model este în mod fundamental o teorie a organizării sociale, nu o analiză a religiei *per se*. Credințele religioase uniformizate pot contribui la menținerea unei organizații și pot juca un rol central în includerea și excluderea membrilor. Dar această perspectivă poate fi aplicată la fel de bine altor forme ideologice sau asociații asemănătoare cluburilor. Ceea ce contează este forma și logica organizării, nu ideile sau valorile care motivează organizarea. În acest model, religia nu este văzută ca ceva special, în ciuda faptului că se bazează pe credințe supranaturale sau se concentrează asupra mântuirii, damnării sau a formelor de transmigație spirituală și a puterilor de a face minuni. În acest sens, este necesar să ne reamintim constatările noastre empirice din capitolul al treilea, conform cărora – în concordanță cu viziunea lui Max Weber (1930) despre etica protestantă –, credințele religioase, măsurate parțial prin participarea la serviciile religioase, reprezintă principalul factor religios care duce la creșterea economică. Modelul cluburilor oferă mai degrabă explicații cu privire la participarea religioasă decât cu privire la doctrine și la credințe, așadar, acesta nu ne spune foarte multe despre teme de tipul celei ridicate de Weber privitor la etica protestantă.

7. SFINȚENIE ȘI COMPETIȚIE

Cu câțiva ani în urmă am făcut un tur al orașului Antigua, fosta capitală a Guatemalei până în anul 1776. Am vizitat Biserica Sfântul Francisc unde se află moaștele lui Hermano Pedro, singurul sfânt romano-catolic din Guatemala.¹ Acolo, sute de oameni așteptau la rând pentru a se închina la mormântul său. Cei care se apropiau îngenuncheau, se rugau, depuneau flori și agățau în grilajul metalic din jurul mormântului efigii de ceară care simbolizau părțile suferinde ale trupului lor, în speranța că vor fi vindecați miraculos. Înainte de a pleca, credincioșii băteau de câteva ori în mormântul lui Hermano Pedro pentru a fi siguri că le-a auzit rugăciunile.

Hermano Pedro s-a născut în 1626, în Insulele Canare, de unde a fugit mai târziu pentru a evita o căsătorie aranjată. A ajuns în Guatemala unde s-a hotărât să devină călugăr franciscan, depunând cele trei jurăminte: al sărăciei, al castității și al ascultării. Hermano Pedro a ales să își dedice misiunea bolnavilor și infirmilor, dar și prizonierilor și orfanilor. În Antigua, a înființat un spital și a creat un nou ordin, Ordinul Fraților din Betleem, dedicat îngrijirii medicale a localnicilor. În 1980, papa Ioan Paul II l-a beatificat, declarându-l sfânt în anul 2002. (Vom discuta mai târziu despre beatificare, prima etapă în procesul de a deveni sfânt și despre canonizare, cea de-a doua etapă.)

1. Numele său întreg este Hermano Pedro de San José Betancur.



Figura 7.1. Imagine din Mausoleul lui Hermano Pedro (©Alejandro Farfán, <https://www.guate360.com/>).

Povestea Sfântului Hermano Pedro a produs ferveare printre credincioși, activitatea intensă declanșată în jurul Bisericii catolice Sfântul Francisc fiind neobișnuită într-o țară din ce în ce mai dominată de mișcările evanghelice și penticostale și de megabisericile neopenticostale. În 1964, în urma recensământului din Guatemala, a reieșit că 8,2% din populație era protestantă, cei mai mulți dintre acești protestanți identificându-se drept evanghelici și penticostali. În 2001, aproximativ 30% din populație era protestantă, în 2007 numărul a crescut la 36%, iar acum procentul a ajuns la 40%.

În secolul XX, numărul protestanților din America Latină (*evangélicos*) a crescut brusc. În 1900, aceștia reprezentau doar 2,6% din populația Americii Latine, însă în anul 2010 numărul acestora atinsese 17%, iar în 2014, 19% (Pew Research Center 2014, p. 26). Răspândirea protestantismului în America Latină este în mare parte determinată de convertirea credincioșilor

catolici. Eforturile misionare ale evanghelicilor și penticostalilor sunt încununate de succes, deoarece aceste denominațiuni le oferă credincioșilor o abordare personală a credinței. Papa Francisc I, el însuși originar din America Latină, trebuie să răspundă acestei provocări și să oprească acest declin al religiei catolice, în special prin atragerea și menținerea în Biserica Catolică a cât mai mulți tineri. În general, ei sunt cei care aleg să se convertească la protestantism. Una dintre modalitățile prin care catolicismul încearcă să nu piardă teren este practica sanctificărilor.

Ne-am pus întrebarea în ce măsură Biserica Catolică chiar a folosit această strategie în America Latină sau în alte părți ale lumii? Am decis să demarăm un proiect de cercetare care să urmărească evoluția procesului de sanctificare începând cu secolul al XVI-lea. Am examinat măsura în care Biserica Catolică a reușit să găsească prin aceasta o modalitate de a contracara răspândirea din ce în ce mai mare a protestanților evanghelici, în special în America Latină. Datele empirice astfel obținute susțin teza că sanctificarea este un răspuns la această provocare și ne dau chiar și o măsură a importanței acestei practici.

RĂSPUNSUL BISERICII CATOLICE LA PROVOCAREA PROTESTANTĂ

După ce, timp de câteva secole (1523–1978), toți papii au fost de origine italiană, Colegiul Cardinalilor a ales consecutiv trei suverani pontifi de alte naționalități. Orientarea din ce în ce mai globalizată a Bisericii Catolice este reflectată și de alegerea ca papă a lui Ioan Paul II, originar din Polonia (care a fost conducătorul Bisericii Catolice între anii 1978 și 2005), a lui Benedict XVI, originar din Germania (2005–2013), și a lui Francisc I, originar din Argentina (2013–prezent).

Papa Ioan Paul II, cel dintâi suveran pontif originar din afara Italiei, după Hadrian VI (1522–1523), a beatificat peste

319 persoane drept confesori (categorie de sfinți obișnuiți care exclude martirii), număr remarcabil ce depășește cifra de 259 de beatificări făcute în total de către toți cei 36 de papi predeceși, începând cu anul 1590. În 2017, papii Benedict XVI și Francisc I au menținut acest ritm alert, adăugând 92, respectiv 46 de confesori. Rata beatificărilor a fost de 12% pentru fiecare an de pontificat, în timpul lui Ioan Paul II, 11,7% pe fiecare an de pontificat al lui Benedict XVI și 9,6% în timpul lui Francisc I (de-a lungul anului 2017). Aceste procente depășesc semnificativ media de 0,5% atinsă de cei 36 de papi din anul 1590 până în 1978.

Modul în care sunt aleși cei care urmează să fie beatificați reflectă foarte bine orientarea globalizată a Bisericii Catolice. Timp de secole bune, propunerile erau în principal din Italia sau din restul Europei Occidentale. De la începutul secolului XX însă, beatificarea s-a extins din punct de vedere geografic, cuprinzând și Europa de Est, America Latină, America de Nord, Asia și Africa. Conjectura noastră este că aceste schimbări au fost generate de competiția religioasă în țările tradițional catolice, între catolicism și protestantism.

Din punctul de vedere al locului geografic în care se afla persoana în momentul decesului, între anii 1599 și 1899, 56% din persoanele beatificate proveneau din Italia, iar între 1900 și 2012, procentul era de 42%. În cazul Europei Occidentale, procentajul a stagnat la 33%, însă în alte regiuni a crescut. America Latină a înregistrat o creștere de la 6% la 8%, Europa de Est de la 4% la 7%, America de Nord de la 0 la 5%, Asia de la 1% la 4% și Africa de la 0 la 2%. Aceste date ne arată că în multe țări primele beatificări au avut loc foarte recent. Începând cu anul 2000, cu excepția Guatemalei, printre țările în care au fost realizate pentru prima dată beatificări se află Mexic, Brazilia, Sudan, Ucraina, Irlanda, Malta, India, Australia și Belarus.

În America Latină, unde trăiește cea mai numeroasă populație catolică, răspândirea geografică a beatificărilor este cea mai

vizibilă. Dacă între anii 1900 și 2012, beatificările atingeau 8%, în timpul lui Ioan Paul II acestea au crescut la 10,3%, în timpul lui Benedict XVI, la 10,9%, iar în timpul lui Francisc I, la 15,2% (de-a lungul anului 2017).

America Latină a devenit punctul central al competiției dintre catolici și protestanți. Intensitatea competiției nu este surprinzătoare, dat fiind că aici se află cel mai mare număr de catolici din lume (39% în 2010, conform Pew Research Center, 2013). În timpul discursului adresat Episcopatului din America Latină, în 1992, papa Ioan Paul II a numit grupurile protestante „lupi prădători” care „ademenesc populația latino-americană, îndepărtând-o de Biserica Catolică”. El a adăugat că „au fost investite sume imense de bani în campaniile misionare evanghelice îndreptate cu predilecție împotriva Bisericii Catolice” și a subliniat că, din punct de vedere istoric, America Latină este un continent catolic și că protestanții caută să distrugă deliberat această credință care o definește și o unifică. La final, papa a recomandat întoarcerea la „religia tradițională [...], care poate servi [...] ca un antidot împotriva sectelor” (Biserica Catolică, 1992, pag. 12).

Această preocupare a Bisericii Catolice pentru competiția cu protestantismul în America Latină s-a născut odată cu obținerea independenței de către fostele colonii spaniole (1810–1824). Când noile state independente au rupt oficial relațiile cu Vaticanul, protestanții au început să pătrundă în aceste țări și să desfășoare o misiune de evanghelizare. Câteva dintre noile guverne i-au primit cu bucurie pe misionari, deoarece aceștia deschideau școli și spitale și ajutau localnicii în diverse moduri. Au fost introduse politici de imigrare pentru a încuraja persoanele străine de alte religii să se stabilească aici și să înființeze propriile întreprinderi comerciale sau agricole.

Papa Pius VII (al cărui pontificat s-a desfășurat între anii 1800 și 1823) s-a aflat într-o poziție dificilă față de Spania și de regele Ferdinand VII, și a nu putut recunoaște pe loc noile

state independente din America Latină. Însă cu cât Vaticanul amâna mai mult stabilirea unor relații formale cu cei rămași în ierarhia Bisericii, cu atât poziția sa devenea mai precară. Cardinalul Ercole Consalvi l-a avertizat pe papa Leon XII că America Latină se va îndepărta de Roma, fiind acaparată de „metodiști, prezbiterieni și chiar de adoratori ai soarelui.” Vaticanul nu putea însă aștepta să obțină permisiunea regelui Spaniei pentru a putea numi oameni noi în funcțiile ecleziastice (Frederick Nielsen, 1906, p. 10; J. Lloyd Mecham, 1966, p. 76). Într-o enciclopică din 5 mai 1824, papa Leon XII a reafirmat poziția antiprotestantă tradițională adoptată încă de la Conciliul de la Trento (1545–1563), condamnând toleranța și libertatea religioasă de a face parte din „orice sectă care ne aduce satisfacție”, precum și Societățile Biblice Protestante care promovau traducerea Scripturii în limbile vorbite.¹

În martie 1829, pontificatul lui papa Pius VIII a debutat cu o enciclopică prin care erau condamnate societățile biblice protestante (Nielsen, 1906, pp. 43–44). Pe data de 8 mai 1844, papa Grigore XVI a publicat o nouă enciclopică prin care erau atacate societățile biblice protestante, dar și Alianța Evanghelică, pe atunci proaspăt creată de protestanții din Anglia. Conform declarațiilor oficiale ale Vaticanului, aceste organizații protestante căutau să submineze poziția predominantă a Bisericii Catolice, susținând toleranța religioasă printr-o reformă politică care favoriza pătrunderea și răspândirea protestantismului (p. 78).

În 1864, papa Pius IX a emis încă o enciclopică ce avea o anexă numită „Listă de erori”, în care erau condamnate diverse curente, printre care liberalismul politic și toleranța religioasă. Această încercare de a interzice libertatea de gândire și de exprimare a rezultat într-o intensificare a rupturii dintre Biserică și majoritatea liderilor din țările europene și latino-americane

1. Bula Papală (*Bullarium Romanum*) XVI, către clerul irlandez, a papei Leon XII, 3 mai 1824, citată de Charles Elliott (1841, pp. 45–66).

care susțineau noile guverne seculare, care urmăreau să extindă drepturile și libertățile cetățenești.

În mai 1897, papa Leon XIII a publicat enciclica *Divinum Illud Munus* („Despre Sfântul Duh“), care urmărea promovarea unei mișcări carismatice în interiorul Bisericii Catolice. Această decizie a fost luată după ce, deja timp de zeci de ani, Mișcarea pentru Sfințenie și alte mișcări pentecostale nou-apărute din Statele Unite trimiseseră misiuni de evanghelizare în China, India și America Latină. Un factor care a influențat decizia papei Leon XIII de a iniția o mișcare carismatică a fost foarte probabil îngrijorarea Vaticanului cu privire la răspândirea protestantismului.

SANCTIFICAREA ȘI COMPETIȚIA RELIGIOASĂ

Așa cum am menționat deja, analiza noastră urmărește rolul pe care îl are sanctificarea ca strategie folosită de Biserica Catolică în competiția sa cu protestantismul. Ipoteza noastră este că Vaticanul promovează sanctificarea cu scopul de a consolida identitatea colectivă prin participarea la ritualurile implicate în acest proces. Importanța ritualurilor a fost tratată pe larg de sociologul Émile Durkheim. După cum am discutat deja în capitolul 6 dedicat modelului cluburilor, Durkheim (2008, p.10) vedea religia ca pe un fenomen social: „Reprezentările religioase sunt reprezentări colective care exprimă realități colective; ritualurile reprezintă un mod de manifestare ce are ca scop provocarea unor emoții puternice și menținerea sau recrearea unor stări mentale în interiorul unor grupuri.“ Steven Pfaff (2013, pp. 197–200) susține că venerarea colectivă a unui sfânt se încadrează în definiția lui Durkheim. Actele colective de evlavie față de sfinți revigorează credința oamenilor, fiind niște experiențe emoționale și psihologice intense, trăite alături de ceilalți.

În studiul său despre ritualurile religioase extreme, antropologul Dimitris Xygalatas (2002) a încercat să măsoare „starea de efervescentă” descrisă de Durkheim (2008, p. 422). Ritualul anual din satul spaniol San Pedro Manrique presupune ca mai mulți credincioși să meargă desculți pe cărbuni încinși, ducând pe cineva în spate. Folosind pulsometre, Xygalatas a descoperit că există o sincronizare între pulsurile credincioșilor participanți, ale persoanelor purtate în spate și ale martorilor ritualului. Studiul arată că până și simpli martori ai acestui ritual religios se bucurau de aceleași beneficii spirituale și psihologice ca acelea ale credincioșilor care participau nemijlocit la ritual.

PROCESUL SANCTIFICĂRII

Analiza noastră se aplică sfinților obișnuiți, cunoscuți sub numele de confesori – oameni care au dus o viață curajoasă și virtuoasă și au fost persecutați sub o formă sau alta pentru credința lor însă fără a fi uciși. Așadar, cercetarea noastră nu are în vedere martirii, care au fost persecutați și omorâți în numele Bisericii, fiind adesea numiți sfinți. Spre exemplu, în 2013, la scurt timp după ce a devenit papă, Francisc I a canonizat 813 martiri din Otranto, care au fost executați în 1480 în urma unui asediu otoman al orașului din sudul Italiei.

O caracteristică importantă a sanctificării este că aceasta constă, de obicei, într-un proces foarte îndelungat care are două stadii principale: cel dintâi este numirea ca persoană binecuvântată (beatificarea), iar cel de-al doilea este dobândirea poziției de sfânt (canonizarea). Datele noastre cu privire la persoanele beatificate și sfinte încep din anul 1588, odată cu înregistrările oficiale ale Vaticanului.¹ Există și informații mai

1. Datele au fost furnizate în mare parte de Biserica Catolică (1999). Pentru anii mai recenti datele provin de pe site-ul Vaticanului sau din alte surse.

puțin complete, începând cu anul 1234, când pentru sanctificare era nevoie de aprobarea papei și nu putea fi justificată doar de popularitatea și aprecierea comunității locale.

În continuare vom prezenta un scurt istoric al procedurilor de selectare a candidaților la beatificare. Aceasta implică săvârșirea unei minuni postum – acest criteriu a fost modificat în 1983, în timpul reformelor lui Ioan Paul II, înainte fiind necesare două sau mai multe minuni. Beatificarea este aproape întotdeauna o condiție necesară pentru trecerea la cel de-al doilea stadiu, canonizarea, care implică încă o minune după beatificare (înainte de reformele din 1983, erau necesare încă două minuni). Spre deosebire de confesori, martirii nu trebuie să săvârșească nici o minune pentru a fi beatificați.

Prima canonizare recunoscută de către papă a avut loc în 993, când papa Ioan XV l-a canonizat pe Ulrich de Augsburg, la 20 de ani după moartea acestuia. În schimb, începând cu anul 1590, intervalul de timp dintre deces și canonizare a devenit de aproximativ 200 de ani. Până în secolul al XII-lea, procesul de canonizare s-a formalizat treptat. În anul 1234, papa Grigore IX a declarat Sfântul Scaun drept unica autoritate care poate acorda titlul de „sfânt”. Acest decret nu împiedica însă episcopii locali să facă beatificări, fapt ce a delimitat titlul de „sfânt” de cel de „beatificat”.

Papa Sixtus V a creat în 1588 Congregația Sacră a Riturilor, formalizând procesul de sanctificare și transferând întreaga autoritate Sfântului Scaun. Congregația avea sarcina de a supraveghea canonizările, și mai ales de a verifica și confirma minunile și virtuțile celor ce urmau să fie sanctificați. Pentru prima dată în istorie, procedura includea mai mulți specialiști medicali care aveau sarcina de a verifica dacă persoana a existat cu adevărat (prin examinarea rămășițelor trupești) și de a confirma minunile postume (spre exemplu, prin examinarea persoanei care susținea că a fost vindecată). Sixtus V a eliminat din Calendarul Sfinților mai multe persoane ale căror existență și minuni erau îndoielnice.

O inovație importantă apărută în 1917 a fost Codul Pio-Benedictin (numit după papii Pius X, 1903–1914 și Benedict XV, 1914–1922) care cuprindea toate documentele canonice. Acest cod este important pentru studiul nostru, deoarece cuprinde regulile pe baza cărora sunt făcute beatificările și canonizările. Prin Canonul 1999 s-a stabilit că numai papa deține autoritatea de a canoniza, numai Congregația Sacră a Riturilor poate supraveghea procesul și că autoritățile ecleziastice locale trebuie să respecte canonul. Canoanele 2038 și 2039 prevăd ca procesul de sanctificare să fie inițiat de autoritățile catolice locale, iar canonul 2101 reafirmă condiția conform căreia petiția pentru canonizarea unei persoane poate fi inițiată numai după 50 de ani de la decesul acesteia.

În 1969, papa Paul VI a înlocuit Congregația Sacră a Riturilor cu Congregația pentru Cauzele Sfinților. Papa Ioan Paul II a descentralizat acest demers în 1983, consolidând sarcina Vaticanului de a evalua procesele de sanctificare prin crearea Colegiului de Relatori. Un relator este un membru de rang superior al Curiei Romane care supraveghează pregătirea materialelor care vor fi prezentate Congregației pentru Cauzele Sfinților. Ioan Paul II a eliminat poziția de Avocat al Diavolului, care existase de sute de ani, cu scopul de a aduce cât mai multe obiecții împotriva persoanei care urma să fie sanctificată.

În structura actuală a procesului de sanctificare, în prima fază a beatificării, episcopul și alte autorități ecleziastice din localitatea celui propus supraveghează colectarea dovezilor. După cinci ani de la moartea candidatului, o petiție formală poate fi înaintată Romei pentru deschiderea cazului de beatificare. (Perioada de așteptare de 50 de ani a fost abandonată.) După ce este obținută aprobarea de la Roma, eparhia locală numește un postulator care are sarcina de a aduna dovezile – scrieri ale candidatului, mărturii ale martorilor și alte mărturisiri. Trupul persoanei este exhumat și examinat pentru a fi stabilit dacă aceasta a existat cu adevărat. După ce colectarea dovezilor este completă, raportul final este trimis la Roma unui

relator care îl revizuieste și numește un examinator medical care va realiza la rândul său o examinare a minunilor. Relatorul verifică raportul, care este mai apoi prezentat Congregației pentru Cauzele Sfinților, alcătuită din 25 de cardinali și episcopi. În cazul în care Congregația hotărăște că persoana propusă a dus o viață virtuoasă, conform cu învățătura catolică, aceasta primește titlul de „venerabil“, titlu pe care îl are în prezent și papa Pius XII. Pentru a fi beatificat, trebuie mai întâi să se verifice dacă respectivul candidat a săvârșit o minune. În urma acestei verificări, persoana beatificată primește titlul de „binecuvântat“, titlu care i-a fost acordat papei Ioan Paul II în 2011. Înainte ca cel propus să fie canonizat, trebuie să se verifice dacă a săvârșit încă o minune după beatificare. Prin acest proces au trecut și Ioan Paul II și Ioan XXIII, canonizați în aprilie 2014.

TESTAREA IPOTEZELOR NOASTRE DESPRE SANCTIFICARE

Studiul nostru izolează principalii factori care influențează numărul de persoane beatificate și canonizate de către fiecare dintre cei 38 de papi, din 1590 până în 2013. Acest eșantion include persoanele beatificate, numite până la încheierea activității papei Benedict XVI, deci nu și pe Francisc. Am avut în vedere candidați din 7 regiuni ale lumii: Italia, restul Europei Occidentale, Europa de Est, America Latină, America de Nord, Asia și Africa.¹

Tabelul 7.1 oferă informații despre papi și opțiunile lor cu privire la persoanele beatificate din anul 1590 până în 2012 (înainte de papa Francisc I). Pontificatul variază de la câteva săptămâni (Urban VII în 1590 și Ioan Paul I în 1978) până la 25 de ani (Pius IX, 1846–1878; Ioan Paul II, 1978–2005; și Leon XIII, 1878–1903).

1. Pentru detalii vezi Barro și McCleary (2016).

Tabelul 7.1. Pontificatele papilor din 1590 până în 2013

ID	Nume	Anul începerii pontificatului	Anul terminării pontificatului	Numărul de ani	Beatificați			Canonizați		
					Stoc	Durată	Flux	Stoc	Flux	
226	Urban VII	1590	1590	0,04	4	103	0	35	0	
227	Grigore XIV	1590	1591	0,87	4	103	0	35	0	
228	Inocențiu IX	1591	1591	0,17	4	104	0	35	0	
229	Clement VIII	1592	1605	13,09	4	104	3	35	2	
230	Leon XI	1605	1605	0,07	7	70	0	37	0	
231	Paul V	1605	1621	15,72	7	70	13	37	2	
232	Grigore XV	1621	1623	2,41	20	36	2	39	5	
233	Urban VIII	1623	1644	20,99	17	43	8	44	2	
234	Inocențiu X	1644	1655	10,32	24	40	3	46	0	
235	Alexandru VII	1655	1667	12,13	27	46	1	46	2	
236	Clement IX	1667	1669	2,47	26	58	1	48	2	
237	Clement X	1670	1676	6,24	25	59	5	50	5	
238	Inocențiu XI	1676	1689	12,90	25	58	3	55	0	
239	Alexandru VIII	1689	1691	1,32	28	64	1	55	5	
240	Inocențiu XII	1691	1700	9,22	24	60	0	60	0	
241	Clement XI	1700	1721	20,31	24	69	2	60	4	
242	Inocențiu XIII	1721	1724	2,83	22	82	0	64	0	
243	Benedict XIII	1724	1730	5,74	22	85	3	64	9	
244	Clement XII	1730	1740	9,58	16	66	4	73	4	

245	Benedict XIV	1740	1758	17,69	16	66	8	77	4
246	Clement XIII	1758	1769	10,59	20	66	4	81	6
247	Clement XIV	1769	1774	5,32	18	67	2	87	0
248	Pius VI	1775	1799	24,53	20	66	19	87	0
249	Pius VII	1800	1823	23,45	39	52	7	87	4
250	Leon XII	1823	1829	5,38	41	62	5	92	0
251	Pius VIII	1829	1830	1,67	46	61	0	92	0
252	Grigore XVI	1831	1846	15,34	46	62	4	92	5
253	Pius IX	1846	1878	31,67	45	76	16	97	5
254	Leon XIII	1878	1903	25,42	55	88	23	102	11
255	Pius X	1903	1914	11,05	68	80	11	113	4
256	Benedict XV	1914	1922	7,39	75	80	4	117	3
257	Pius XI	1922	1939	17,02	76	86	30	120	24
258	Pius XII	1939	1958	19,62	83	82	38	143	30
259	Ioan XXIII	1958	1963	4,60	92	80	6	173	10
260	Paul VI	1963	1978	15,14	88	81	33	183	16
261	Ioan Paul I	1978	1978	0,09	105	75	0	199	0
262	Ioan Paul II	1978	2005	26,52	105	75	319	199	80
263	Benedict XVI	2005	2013	7,87	344	28	92	279	42
—	Francisc I	2013	—	—	399	30	—	321	—

Notă: Pentru cei beatificați, stocul reprezintă numărul celor necanonizați la venirea fiecărui papă, durata semnifică numărul de ani pe care fiecare beatificare l-a presupus până la venirea fiecărui papă, iar fluxul reprezintă numărul de persoane beatificate de fiecare papă. Pentru cei canonizați, stocul este numărul cumulativ de persoane propuse până la venirea fiecărui papă, iar fluxul este numărul de persoane canonizate de fiecare papă. Tabelul este preluat din Robert J. Barro și Rachel M. McCleary, „Saints Marching In, 1590–2012”, în *Economica*, nr. 83 (iulie 2016), pp. 385–415 (John Wiley and Sons).

Figura 7.2 indică anumite tendințe regionale cu privire la alegerea persoanelor care vor fi beatificate (tendențele sunt foarte asemănătoare și în cazul persoanelor alese pentru canonicizare). În grafic este evidențiată predominanța de-a lungul timpului a Italiei și a altor țări din Europa de Vest, dar și o creștere recentă a reprezentării pentru țările din America Latină, Europa de Est, America de Nord, Asia și Africa.

Am obținut și o serie de informații cu privire la datele socioeconomice ale persoanelor beatificate. Între anii 1590 și 1899, 77% dintre cei aleși pentru beatificare erau bărbați, însă de-a lungul timpului balanța s-a echilibrat, numărul bărbaților reducându-se la 51% din 1900. Procentul celor care aveau o educație formală a crescut de la 75% între anii 1590 și 1899 la 85%, începând cu anul 1900. Ponderele celor care proveneau din zona urbană a rămas destul de stabilă – 78% pentru anii 1590–1899 și 74% începând cu anul 1900.

O altă tendință este reprezentată de creșterea numărului de persoane beatificate din rândul laicilor – de la 35% între anii 1590 și 1899 la 48% începând cu 1900. Această schimbare care a început în prima parte a secolului XX este rezultatul scăderii semnificative a numărului de bărbați și femei care se alătură ordinilor religioase și a bărbaților dornici să devină preoți. Unii cercetători consideră că acest declin vine ca răspuns la Conciliul Vatican II (1962–1965), în cadrul căruia devotamentul religios a fost declarat la fel de important ca vocația religioasă.¹ Cu toate acestea, ritmul accelerat al beatificărilor s-a manifestat cu mult înaintea Conciliului Vatican II.

Numărul total al persoanelor beatificate (care nu au fost martiri) între 1590 și 2012 a fost 670 (vezi tabelul 7.1). Este remarcabil că papa Ioan Paul II a ales 319 dintre acestea, iar papa Benedict XVI, 92 – așadar, cei doi predecesori ai papei Francisc I au fost responsabili pentru beatificarea a 61% din

1. Vezi Patricia Wittberg (1994), precum și Rodney Stark și Roger Finke (2000).

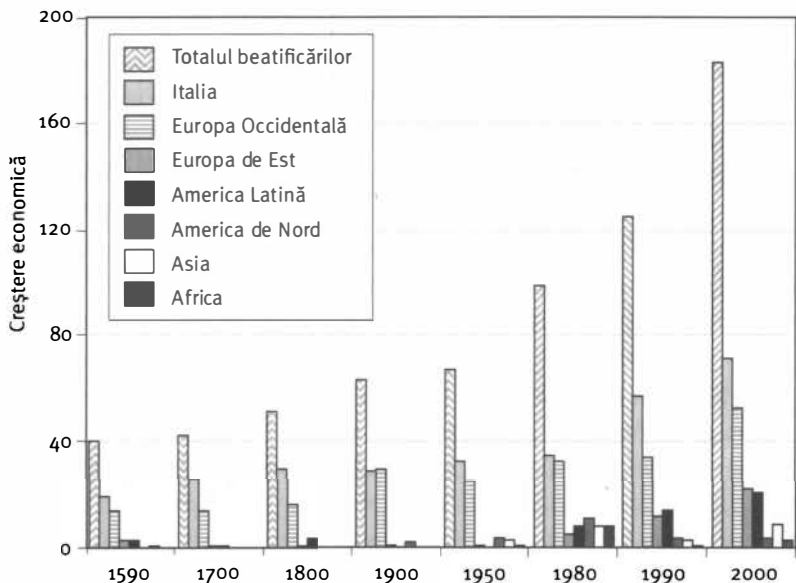


Figura 7.2. Beatificările în funcție de regiuni, de-a lungul timpului. Regiunea din care provine fiecare persoană beatificată este stabilită în funcție de locul în care se afla persoana respectivă în momentul decesului (de obicei coincide cu locul în care persoana respectivă s-a aflat de-a lungul vieții în slujba Bisericii). Din Robert J. Barro și Rachel M. McCleary, „Saints Marching In, 1590–2012“, în *Economica*, nr. 83 (iulie 2016), pp. 385–415 (John Wiley and Sons).

totalul celor aleși începând cu 1590. În ceea ce privește numărul sfinților, începând din 1590 au fost aleși 286, dintre care 122, adică 43% din papii menționați anterior.

Am analizat în detaliu structura datelor din Tabelul 7.1 și Figura 7.2. Am luat în considerare mai multe variabile, printre care dimensiunea populației catolice în fiecare regiune și perioadă, pontificatul fiecărui papă și vârsta pe care o avea atunci când a devenit papă. Dacă într-o anumită regiune există un număr dublu de catolici, iar celelalte variabile rămân neschimbate, atunci numărul persoanelor beatificate tinde să se dubleze. Aceeași tendință se observă și în cazul în care pontificatul unui papă durează de două ori mai mult. Papii cu o vârstă mai înaintată tind să adopte un ritm mai accelerat în numirea celor care

vor fi beatificați (probabil pentru a se asigura că au numit un număr suficient de persoane canonizate înainte de a deceda).

O tendință pronunțată în ceea ce privește proveniența geografică a persoanelor beatificate arată astfel: Italia predomină, fiind urmată de alte state din Europa de Vest, Europa de Est și alte regiuni (am realizat această clasificare a persoanelor beatificate în funcție de locul în care au decedat). Celelalte variabile rămânând neschimbate, numărul persoanelor beatificate din Italia a fost de 4 ori mai mare decât numărul celor din Europa de Vest, de 8 ori mai mare decât numărul celor din Europa de Est, de 19 ori mai mare decât al acelora din America de Nord, de 33 ori mai mare decât al acelora din America Latină, de 37 de ori mai mare decât al acelora din Asia și de 50 de ori mai mare decât al acelora din Africa. Așadar, pentru a-și extinde și consolida credința și influența, este foarte important ca Biserica Catolică să aleagă pentru beatificare mai multe persoane din afara Europei.

Am menționat mai devreme ritmul alert, fără precedent, al beatificărilor și canonizărilor realizate de Ioan Paul II și Benedict XVI. Am observat că Ioan Paul II reprezintă o excepție în ceea ce privește numărul persoanelor beatificate și canonizate. Celelalte variabile rămânând neschimbate (inclusiv dimensiunea populației catolice), papa Ioan Paul II a beatificat și canonizat de 7, respectiv 4 ori mai multe persoane pe an decât predecesorii săi. Aceste observații sunt în concordanță cu temerile exprimate de Lawrence Cunningham (2005, pp. 121–122): „Utilizarea excesivă a acestui proces [sanctificarea] a generat mirare și critică, atât la Roma, cât și în alte eparhii. Critica vine în principal din partea celor – inclusiv din Curia Romană – care cred că, pe de-o parte, procesul este prea rapid și, pe de altă parte, înmulțirea persoanelor sanctificate devalorizează ocuparea unui loc în canonul sfinților.”

În schimb, am observat că papa Benedict XVI nu a depășit atât de mult media beatificărilor (alegând de 4 ori mai multe

persoane pe an decât papii anteriori lui Ioan Paul II) și a canonizărilor. Din perspectivă istorică, numărul de 42 de persoane canonizate în timpul papei Benedict XVI este într-adevăr semnificativ, în special din cauza creșterii considerabile a numărului beatificațiilor propuși pentru canonizare. Această creștere a fost datorată numărului semnificativ de persoane alese pentru beatificare de Ioan Paul II.

Ipoteza noastră este că sanctificarea reprezintă o strategie utilizată de Biserica Catolică în competiția sa cu protestantismul. Pentru a verifica această ipoteză, am analizat efectele pe care gradele diferite ale competiției între catolici și protestanți le exercită asupra beatificărilor și canonizărilor. Am măsurat nivelul acestei competiții în anumite regiuni și pe parcursul mai multor perioade de timp. Am observat că cel mai ridicat nivel al acesteia este atins când cele două religii au un număr similar de credincioși, iar apartenența la alte religii (ortodoxie, islam, budism etc.) este scăzută. În urma acestei analize, putem spune că America Latină și Africa sunt regiunile în care competiția dintre catolici și protestanți a luat amploare de-a lungul secolului XX din cauza creșterii semnificative a numărului evanghelicilor.

Din analiza noastră reiese și că intensitatea competiției dintre catolici și protestanți îi determină pe papi să ia în considerare beatificarea mai multor persoane. Această consecință a devenit vizibilă îndeosebi de la începutul secolului XX, în America Latină. Impactul a fost atât de mare, încât numărul persoanelor beatificate a crescut și cu 50% în unele cazuri. Este probabil ca Hermano Pedro din Antigua, Guatemala, să fi fost beatificat în contextul competiției dintre Biserica Catolică și protestantism.

În principiu, Biserica Catolică ar putea utiliza sanctificarea și în competiția cu alte religii. Am analizat îndeosebi competiția cu Biserica Ortodoxă, care s-a separat de Biserica Catolică la Marea Schismă din 1054, cu mult timp înainte de Reforma

din 1517. Nu am observat nici un efect asupra sanctificării, venit din competiția dintre catolici și ortodocși. O explicație plauzibilă este că Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă au convenit cu mult timp în urmă ca nici una dintre ele să nu intervină în relația celeilalte cu credincioșii. În plus, efectele competiției dintre catolici și ortodocși asupra sanctificării sunt dificil de izolat. Cu excepția Europei de Est, suprapunerea celor două confesiuni în interiorul aceleiași țări este redusă, spre deosebire de cazul catolicilor și protestanților.

Pe lângă competiția cu celelalte religii, în secolul XX, Biserica Catolică a început să se confrunte și cu problema secularizării, aspect pe care l-am subliniat în capitolul al doilea, și anume cu opțiunea din ce în ce mai răspândită a oamenilor de a nu mai avea nici o apartenență religioasă. În cazul acesta, revigorarea credinței catolicilor – de pildă, datorită sanctificării – ar putea reduce numărul celor care renunță la catolicism și abandonează definitiv religia (apostazie). Așadar, avem în vedere eforturile Bisericii Catolice, care se manifestă pe două fronturi: pe de-o parte, pentru a contracara răspândirea protestantismului (sau a altor religii) și, pe de altă parte, pentru a contracara secularizarea.

Pentru a măsura intensitatea eforturilor depuse de Biserica Catolică împotriva secularizării, am analizat segmentul de populație din fiecare țară, înregistrat fără nici o apartenență religioasă (ateii și agnosticii). În secolul XX, în multe țări, această categorie a crescut considerabil; de exemplu, în Italia, de la 0,2% în 1900 la 16,5% în 2010, în timp ce în Germania, de la 0,3% la 23,2%. Am înmulțit aceste procente cu cele care reprezintă segmentul catolic de populație din 1900 (99,7% în Italia, 35,6% în Germania). Rezultatele măsoară tensiunea dintre catolicism și secularizare, reflectând acel segment de populație care ar fi putut fi convins să rămână catolic (probabil prin intermediul sanctificării). O observație-cheie este că această tensiune dintre catolicism și secularizare s-a dezvoltat în principal în Europa de Vest și de Est, în secolul XX.

Am mai observat că o tensiune mai mare între catolicism și secularizare tinde să încurajeze sanctificarea. Acest efect a fost vizibil îndeosebi în timpul secolului XX, în Europa de Vest. Considerăm că renunțarea oamenilor la catolicism, urmată de abandonarea definitivă a religiei ar fi fost și mai răspândite în Europa de Vest, dacă Biserica Catolică nu ar fi recurs la sanctificare ca răspuns la aceste tendințe.

Un caz interesant care nu se regăsește în analiza noastră este cel al Marii Britanii. Întrucât segmentul de populație catolică din Marea Britanie continuă să fie ne semnificativ (6,3% în 1900 și 9% în 2010), nici competiția dintre catolici și protestanți nu este intensă. Apartenența religioasă dominantă în Marea Britanie este Biserica Anglicană (Biserica Angliei), care a apărut odată cu separarea de Biserica Catolică, în vremea regelui Henric VIII, în 1534, și continuă să se mențină și în zilele noastre. Din punct de vedere teologic, Biserica Anglicană este în general asemănătoare Bisericii Catolice. Acest aspect poate explica beatificarea cardinalului englez (catolic) John Henry Newman (1801–1890) de papa Benedict XVI în 2010. Cu un an înainte de beatificarea cardinalului Newman, papa Benedict XVI a lansat o invitație pentru clerul și credincioșii nemulțumiți ai Bisericii Anglicane de a se alătura Bisericii Catolice. Vaticanul a stabilit o structură prin care anglicanii, inclusiv preoții căsătoriți, puteau practica religia catolică, păstrându-și în același timp, în mare, identitatea și obiceiurile liturgice. Mai mult, beatificarea cardinalului Newman a apărut într-un moment în care exista riscul unei schisme în interiorul Bisericii Anglicane, din cauza hirotonirii femeilor și a homosexualilor. Așadar, această beatificare poate reflecta o formă specială de competiție – încercarea Bisericii Catolice de a converti anglicani.

Începând cu anul 1590, analiza noastră cuprinde parțial perioada războaielor religioase din Europa Occidentală, de la Reforma Protestantă din 1517 până la Războiul de Treizeci de Ani, care s-a finalizat cu Pacea de la Westfalia din 1648. Aceste

conflicte militare sugerează că a existat o competiție puternică între catolici și protestanți în perioada prewestfaliană. Rezultatele noastre empirice sunt în concordanță cu această idee, întrucât numărul beatificărilor a fost mai mare înainte de 1648. Din punct de vedere cantitativ, am observat că numărul beatificărilor anuale a fost de două ori mai mare, iar numărul canonizărilor anuale a fost de trei ori mai mare înainte de 1648.

Am menționat deja că cei doi papi care l-au precedat pe papa Francisc I – și în mod special papa Ioan Paul II – au accelerat procesul beatificărilor. O altă schimbare, probabil corelată cu aceasta, este tendința de a-i beatifica pe unii dintre papii anteriori. Din 1590 până în 1977 (înainte de papa Ioan Paul II) au fost canonizați doar doi papi – Pius V în 1712 și Pius X în 1954 – și unul beatificat – Inocențiu XI în 1956. În schimb, mai mulți papi au fost beatificați mai recent: Pius IX și Ioan XXIII (marele reformator al Conciliului Vatican II) în 2000, Ioan Paul II în 2011 și Paul VI în 2014. De asemenea, papii Ioan XXIII și Ioan Paul II au fost canonizați la scurt timp după beatificare, în 2014. În prezent se ia în considerare beatificarea altor papi, printre care Pius XII (controversat din cauza rolului său în al Doilea Război Mondial) și Ioan Paul I (care a fost papă doar o lună).

Persoanele beatificate au fost fie confesori – asupra cărora se concentrează analiza noastră –, fie martiri, persoane condamnate la moarte din cauza credinței lor. Papa Francisc I pare să-și fi mutat atenția asupra martirilor, din dorința de a le aminti catolicilor de credința lor originală, într-un mod care să-i impresioneze. Potrivit papei Francisc I, martiriul este dovada ultimă a credinței și îi inspiră pe credincioși să și-o mărturisească. Funcția martiriului catolic este asemănătoare cu cea a martiriului în islam (David Cook, 2007, p. 170). Martirii contribuie la întărirea devotamentului credincioșilor față de religia lor și pun în lumină posibilitatea unei dăruiri totale. Potrivit cercetării lui Xygalatas (2012) despre ritualurile religioase radicale, martiriul reprezintă un astfel de act religios radical, care presupune ca o persoană să-și dea viața în nu-

mele credinței. Acest act reprezintă pentru credincioși un model de înaltă ținută spirituală, menită să fie admirată și interiorizată la nivel moral și sufletesc, nu neapărat fizic. Martiriul le inspiră credincioșilor „efervescenta” credinței catolice, care poate fi împărtășită cu ceilalți, fiind un mecanism care le consolidează credința mai ales în fața misionarismului protestant.

Într-o scrisoare apostolică din iulie 2017, papa Francisc I a introdus o nouă categorie de persoane beatificate, numită „jertfirea vieții” (*oblatio vitae*). Aceasta permite beatificarea celor care și-au sacrificat viața, chiar dacă unii nu mor ca martiri condamnați la moarte de cei care le urau credința (*odium fidei*). Pentru a se încadra în noua categorie, persoanele trebuie „să practice, cel puțin în viața de zi cu zi [nu în situații excepționale], virtuțile creștine înainte de a-și jertfi viața” și trebuie să săvârșească o minune (spre deosebire de martiri, care sunt beatificați și în lipsa săvârșirii minunilor). Prin crearea acestei categorii, papa Francisc I a formalizat un grup neoficial pe care papa Ioan Paul II îl numise „martirii carității”.

De exemplu, o persoană care a fost încadrată în această nouă categorie a fost arhiepiscopul Oscar Romero din El Salvador, asasinat în 1980 de o grupare criminală de dreapta. Câțiva teologi și cardinali din America Latină s-au opus beatificării, întrucât considerau că fusese asasinat în primul rând din cauza vederilor sale politice, și nu a credinței catolice. Asasinii lui Romero nu comiseseră un act de *odium fidei**, ci mai degrabă încercaseră să înlăture un preot care avea o viziune politică de stânga, se opunea vizibil regimului aflat la putere și era popular printre oameni. Prin urmare, potrivit multor voci din interiorul Vaticanului, criteriile martiriului nu fuseseră îndeplinite în cazul său. Cu toate acestea, în 2015, papa Francisc I l-a încadrat pe Romero în categoria „martirii carității” – neoficială la acel moment –, iar în mai 2015 a avut loc și beatificarea.

* „Ură față de credință” (lat.).

Mulți teologi catolici consideră că noua categorie *oblatio vitae* va duce la creșterea numărului celor propuși pentru beatificare și, în special, îi va permite papei să stabilească, în baza unei ideologii politice, care sunt caracteristicile unui creștin catolic exemplar. Mai concret, câțiva catolici conservatori se tem că papa Francisc I va folosi noua categorie pentru a-i beatifica pe creștinii ale căror viziuni politice sunt mai degrabă de stânga și pe susținătorii teologiei eliberării, ca Oscar Romero, care a murit în timpul conflictelor armate din America Latină. Așadar, în spatele creării acestei noi categorii a celor care pot fi beatificați pare să stea o agendă de stânga.

Creșterea masivă a numărului celor beatificați și sanctificați și permisivitatea din ce în ce mai mare cu privire la cerințele pentru beatificare pot fi văzute și ca o diminuare a valorii atașate calității de sfânt. După cum am menționat, Cunningham (2005, pp. 121–122) pune această nouă viziune a procesului sanctificării pe seama unor membri din ierarhia Bisericii Catolice. Cu toate acestea, noi nu împărtășim acest punct de vedere. Considerăm că creșterea numărului de persoane beatificate și răspândirea lor geografică, precum și beatificarea foștilor papi foarte apreciați de credincioși reprezintă inovații ale Bisericii Catolice, menite să intensifice entuziasmul credincioșilor. Biserica Catolică – cea mai durabilă instituție corporatistă din lume – a făcut eforturi serioase, de pildă prin schimbările aduse procesului sanctificării, pentru a-și menține poziția de putere la nivel mondial, fiind astfel mai eficientă în competiția împotriva protestantismului evanghelic, în special în America Latină. Așa cum am sugerat la începutul capitolului, această perspectivă reflectă entuziasmul puternic și devotamentul pelerinilor din toată lumea care vin la mormântul lui Hermano Pedro din Guatemala.

DEVALORIZAREA STATUTULUI DE SFÂNT, SAU CREAREA EFERVESCENTEI CATOLICE?

Ne-am concentrat pe procesul sanctificării ca mecanism strategic utilizat de Biserica Catolică în competiția sa, pe de-o parte cu amenințarea provocată de convertirile la protestantismul evanghelic, iar pe de altă parte, cu tendința din ce în ce mai mare a catolicilor de a renunța definitiv la religie. Cea dintâi formă de competiție a devenit pregnantă în America Latină și Africa în timpul secolului XX, iar a doua a devenit pronunțată în Europa Occidentală, în același secol. Considerăm că răspunsul Bisericii are o orientare din ce în ce mai globalizată, îndepărtându-se de spațiul tradițional al Italiei și Europei Occidentale, prin beatificarea persoanelor din America Latină.

Punctul de plecare în analiza noastră cu privire la beatificări și canonizări (care exclud martiriul) este anul 1588, moment din care au început să fie păstrate date despre aceste procese. Am observat că un număr dublu de catolici într-o anumită regiune, precum și un pontificat de două ori mai îndelungat al unui papă duce la dublarea numărului de persoane beatificate, atunci când alte variabile rămân neschimbate. Am mai observat o răspândire geografică neomogenă, ierarhia regiunilor în funcție de numărul de beatificări fiind următoarea: Italia, alte state din Europa Occidentală, Europa de Est, America de Nord, America Latină, Asia și Africa. Competiția dintre Biserica Catolică și protestantismul evanghelic pe de o parte și, pe de altă parte, secularizarea, care s-a intensificat în secolul XX, au modificat, într-o anumită măsură, modelul geografic inițial.

Am mai observat că papa Ioan Paul II a reprezentat o excepție, beatificând 319 din 670 de persoane alese confesori din 1590 până în 2012. Benedict XVI și Francisc I au continuat acest ritm alert al beatificării, chiar dacă acesta a fost mai puțin accelerat decât al lui Ioan Paul II. Multe dintre canonizările realizate de papii Benedict XVI și Francisc I sunt rezultatul

numărului mare de candidați pentru sanctificare (persoane deja beatificate), datorat papei Ioan Paul II.

O altă modalitate prin care Biserica Catolică a încercat să revigoreze credința membrilor săi este beatificarea foștilor papi iubiți de credincioși, a cărei tendință este în creștere și care include și beatificările recente ale papilor Ioan XXIII și Ioan Paul II. Unii condamnă acest proces, precum și creșterea numărului persoanelor beatificate în ultimul timp, considerându-l o devalorizare a statutului de sfânt. Cu toate acestea, noi nu împărtășim acest punct de vedere și considerăm aceste inovații niște mecanisme strategice ingenioase, utilizate pentru menținerea poziției de putere a Bisericii Catolice.

Studiul nostru nu cuprinde și o analiză a rezultatelor strategiei sanctificării, dezvoltată de Biserica Catolică. Credem că într-un studiu viitor s-ar putea aduce dovezi sistematice care să arate dacă sanctificarea chiar îi determină pe credincioși să fie mai entuziaști și devotați catolicismului și descurajează răspândirea religiilor alternative – în special a protestantismului evanghelic – și a secularizării.

Un studiu realizat în această direcție îi aparține sociologului Steven Pfaff (2013). El a analizat tendința populației din orașele germane de a trece de la catolicism la protestantism, după Reformă, între anii 1523 și 1545. El a observat (în tabelul 3 din analiza sa) că probabilitatea de a adera la protestantism mai degrabă decât de a rămâne catolic sau de a opta pentru o dublă confesiune a fost corelată negativ cu numărul sanctuarelor ridicate până în 1530, pe cap de locuitor. Mai mult, prin funcția explicativă a variabilei sanctuarelor am aflat că sfinții au un rol important în această problemă, întrucât analiza altor instituții religioase locale – numărul mănăstirilor pe cap de locuitor în 1500 – nu explică aderarea la protestantism. Aceste observații despre perioada ulterioară Reformei sunt în acord cu ipoteza noastră potrivit căreia utilizarea din ce în ce mai mare a sanctificării de către Biserica Catolică ajută la consolidarea apartenenței religioase.

În cercetările viitoare ar putea fi analizate datele noastre despre persoanele beatificate împreună cu setul de date realizat de Jonathan Shultz. El a colectat date despre înființarea eparhiilor în Europa începând cu secolul al VI-lea până la 1500, când regiunile/țările respective au trecut sub administrarea Bisericii Catolice medievale (Shultz și colaboratorii săi, 2018). Dat fiind rolul central al episcopilor în beatificarea sfinților la nivel local, ar putea fi analizată răspândirea cultului sfinților odată cu răspândirea eparhiilor, în timpul aceleiași perioade. La cât timp după înființarea unei eparhii au început să se realizeze beatificări? În ce măsură și cu ce scop au integrat episcopii cultele și sfinții locali în cultul și credința catolică?

O altă direcție de cercetare ar putea fi aplicarea conceptelor utilizate în analiza sanctificării la alegerea cardinalilor de către Biserica Catolică. În acest sens, cercetătorii pot folosi setul impresionant de date despre cardinali, realizat de Salvador Miranda (2018). Datele includ numele lor și o serie de informații precum localitatea natală, în cazul a 4371 de cardinali aleși din 494 până în 2017. Așadar, aceste date acoperă o perioadă mult mai îndelungată și cuprind un număr mult mai mare de persoane decât analiza noastră despre persoanele beatificate. S-ar putea examina schimbările cu privire la regiunea de origine a cardinalilor. Un exemplu concret al efectelor acestor schimbări este propus de Richard Ault, Robert Ekelund și Robert Tollison (1987). Din perspectiva economiei politice, ei arată că alegerea cardinalilor din zone cu producție mai mare de carne de oaie, cum este America, poate explica abandonarea în 1966 a consumului de pește vinerea.¹

Extinderea analizei noastre la cazul martirilor ar putea face obiectul unor studii viitoare. Există date despre martiri pe o perioadă îndelungată de timp, însă provocarea constă în modul în care ar putea fi privită alegerea simultană a mai multor

1. Frederick Bell (1968, tabelul 1) a observat că renunțarea la necesitatea de a consuma pește vinerea a dus la o scădere a prețului peștelui.

martiri ca grup unitar. Cum putem compara alegerea concomitentă a 800 de martiri cu selectarea unui singur confesor? Și cum ne putem raporta la condițiile diferite, specifice celor două categorii de persoane beatificate – martirii nu trebuie să săvârșească minuni, ci să fie condamnați la moarte din cauza legăturii lor cu Biserica.

Aspectele politice pot complica procesul de alegere a martirilor, ca în cazul arhiepiscopului Oscar Romero din El Salvador. Un caz faimos este cel al Ioanei d'Arc. Din perspectiva unui catolic francez, ea este martir; din perspectiva unui englez, a fost un prizonier politic eretic și o vrăjitoare. Dacă analiza ar fi extinsă la cazul martirilor, atunci ar putea fi investigate în detaliu și deciziile actuale în acest sens ale papei Francisc I. După cum am menționat, analiza noastră incompletă sugerează că martirii au devenit din ce în ce mai importanți în viziunea Bisericii Catolice. Această ipoteză ar putea fi examinată din perspectiva unor comparații istorice detaliate.

Alte religii sau confesiuni, precum ortodoxia, islamul, hinduismul sau budismul, au propriile categorii de sfinți și martiri. Procedurile de alegere a sfinților în aceste religii par să fie mai puțin clare decât în catolicism, dar există totuși persoane recunoscute oficial drept sfinți. Crearea unor seturi de date despre sfinții și martirii din alte religii le-ar permite cercetătorilor să observe și să investigheze acele caracteristici personale care definesc profilul celor ce ajung la sanctificare sau martiriu. Așa cum am procedat în cazul Bisericii Catolice, am putea cerceta dacă alegerea persoanelor beatificate este o reacție la competiția dintre religii și dacă influențează intensitatea competiției.

În urmă cu câțiva ani am ținut o serie de prelegeri despre religie și economie politică la Universitatea Națională din Seul, din Coreea de Sud. Protestantismul evanghelic a luat amploare în ultimele decenii în această țară. La prima noastră prelegere, un tânăr coreean care a stat în primul rând zâmbea și tot încerca să ne arate o cruce mare din argint pe care o purta atârnată la gât. Fără îndoială, era convins că îi împărtășim religia și că privim domeniul puternic secularizat al economiei politice dintr-o perspectivă creștină. Însă abordarea noastră analitică nu a făcut decât să-l dezamăgească.

Tânărul se aștepta probabil la o abordare normativă, prin care noi să fi susținut că o anumită doctrină religioasă (mai cu seamă protestantismul evanghelic) este intrinsec corectă și, prin urmare, ar trebui să aibă o influență mai mare asupra vieții sociale decât are în prezent. În schimb, perspectiva noastră era cea a „științei pozitive” sau, mai exact, a „economiei pozitive”¹, descrise de John Neville Keynes (1890, pp. 34–35, 46) și Milton Friedman (1953, pp. 3–7).

Potrivit lui Friedman (p. 4), „Economia pozitivă face abstracție, în principiu, de orice poziție etică sau judecată normativă. [...] Ea caută să explice ceea ce este, nu ceea ce ar trebui să fie. Sarcina sa este să facă predicții corecte despre consecințele oricărei schimbări ce are loc în setul de factori ce definesc

1. John Neville Keynes este tatăl celebrului John Maynard Keynes.

anumite circumstanțe. [...] Economia pozitivă este, sau poate fi, o știință obiectivă.“ La rândul său, Keynes (p. 34) precizează: „O știință [...] normativă [...] [este] un ansamblu sistematic de cunoștințe care se raportează la criteriile normative și care, prin urmare, se preocupă de starea ideală, spre deosebire de starea de fapt.“ Iar Friedman (p. 5) închide cercul: „Economia normativă [...] nu poate fi independentă de cea pozitivă. Orice concluzie transpusă în politici publice se bazează în mod necesar pe o predicție despre consecințele pe care le va avea un curs sau altul al acțiunii, o predicție care trebuie să se bazeze pe [...] economia pozitivă.“

În analiza noastră privind religia și interacțiunea ei cu economia politică, ne preocupă și aspectele teologice. Mai exact, considerăm că și credințele religioase ale oamenilor joacă un rol esențial în predicțiile despre modul în care religia influențează dezvoltarea economică și alte aspecte ale societății. În analiza noastră, credințele sunt importante mai ales atunci când sunt considerate în relație cu fenomenul apartenenței religioase, fenomen pe care l-am măsurat prin participarea la serviciile religioase formale și prin alte estimări ale resurselor utilizate de sectorul religios. Altfel spus, credințele și apartenența religioasă înseamnă și cântăresc foarte mult în analiza noastră.

CREDINȚELE ȘI APARTENENȚA

Din perspectiva noastră, contribuția socială specifică a religiei este dată de credințele religioase. Religia este un fenomen *sui generis*, noțiuni implicite ei fiind mântuirea, damnarea și viața de apoi. Aceste credințe supranaturale pot motiva intens comportamentul uman din viața de zi cu zi. Așa cum spunea și Max Weber (1930), Reforma Protestantă a adus în prim-plan credințele religioase care au stat la baza unor trăsături de caracter, cum ar fi etica muncii, chibzuința și onestitatea. Aceste trăsături

au favorizat revoluția industrială în Europa Occidentală, în secolul XVIII și au contribuit la succesul capitalismului modern.

Potrivit lui Weber (p. 72), deja înainte de 1864, anul nașterii sale, acumularea de capital și capitalismul încetează să mai aibă la bază principii religioase: „Capitalismul modern a devenit predominant și s-a emancipat de resorturile care stăteau la baza sa.“ În capitolele al doilea și al treilea, am confruntat ideile lui Weber despre spiritul capitalismului cu datele moderne. Am ajuns la concluzia că totuși credințele religioase – îndeosebi cele în rai și iad – continuă să influențeze și să potențeze creșterea economică. Mai exact, am observat cum credințele religioase mai degrabă decât apartenența activă religioasă (măsurată prin participarea la slujbe) reprezintă factorul determinant în acest sens privind creșterea economică. Putem spune că prin acest studiu am devenit mai weberieni decât Weber însuși, din moment ce el nu ar fi anticipat aceste rezultate, obținute în urma analizei datelor din secolele XX și XXI.

Dacă creșterea economică este încurajată de credințele religioase mai degrabă decât de apartenența participativă, atunci înseamnă că cea din urmă poate fi productivă doar atunci când contribuția sa la intensificarea credințelor depășește valoarea folosirii alternative a resurselor în cauză (timpul petrecut cu activitățile religioase și rugăciunea personală și fondurile alocate lăcașurilor de cult și clerului). Capitalul social al religiei (slujbe, ritualuri, educația religioasă) este util, din această perspectivă, doar în măsura în care însuflă și consolidează credințele religioase. Rezultatele noastre arată cum cu cât sunt alocate mai multe resurse religiei formale, bazate pe ritual și socializare, cu atât este mai probabil ca sectorul religios să fie mai puțin productiv. Mai precis, observațiile noastre sunt în dezacord cu punctul de vedere conform căruia religia este doar una dintre nenumăratele modalități de a genera capital social, acesta din urmă fiind considerat de fapt ca adevăratul factor-cheie în dezvoltarea economică.

În capitolul al șaselea, ne-am concentrat pe aplicarea modelului clubului la analiza economică a religiei. Acest model explică felul în care grupurile religioase pot condiționa apartenența la ele în moduri care implică efort și costuri personale – sacrificiul și stigmatul – consolidând astfel devotamentul membrilor grupului. Această abordare ne ajută să înțelegem atât cultele religioase excentrice, cât și denominațiile religioase obișnuite. De asemenea, ne oferă și o perspectivă asupra organizațiilor nereligioase, cum ar fi cele teroriste. Așadar, modelul clubului este un instrument conceptual important pentru progresul cunoașterii pe această temă. Acestea fiind spuse, să notăm că el poate fi utilizat în analiza noastră numai pe partea de apartenență participativă, nu și pe cea de credință. Trebuie să găsim un alt unghi de abordare pentru a evalua teza lui Max Weber conform căreia etica protestantă a stimulat creșterea economică prin credințele religioase care au dus la dezvoltarea unor trăsături de caracter, precum etica muncii și chibzuința.

Am examinat și ideea că protestantismul poate influența dezvoltarea economică prin încurajarea educației și acumulării de capital uman, idee legată de poziția lui Martin Luther, care susținea raportarea individuală la Biblie. Cercetările lui Becker și Woessmann (2009) privind Prusia secolului al XIX-lea și cele ale lui Boppart și ale colaboratorilor săi (2014) privind Elveția aceluiași secol au confirmat această relația cauzală. Aceste rezultate nu sunt în nici un caz în contradicție cu teza lui Weber, în care etica muncii are un rol central. Ipoteza lui Weber este susținută de cercetările lui Basten și Betz (2013) și ale lui Spenkuch (2017), care, prin analiza datelor moderne despre Elveția, respectiv Germania, au observat că o parte din efectele protestantismului asupra performanței economice este dată de relația pozitivă dintre protestantism și etica muncii.

Într-o cercetare viitoare, ar fi benefică o separare mai clară a efectelor religiozității de cele ale educației asupra trăsăturilor de caracter precum munca temeinică sau cumpătarea. Trăsăturile

de caracter ar putea fi „măsurate“ prin sondaje de la World Values Survey, în care sunt formulate două întrebări: cât de importantă este munca în viața cuiva și dacă munca temeinică și cumpătarea pot fi incluse pe o listă de calități pe care copiii ar trebui încurajați să le deprindă acasă. Aceste date din sondaj pot fi corelate cu apartenența religioasă a indivizilor și cu performanțele lor legate de educație și venit.

În opinia noastră, cercetările viitoare ar trebui să extindă și să intensifice analiza modului în care legislația și reglementările religioase influențează economia. În capitolele al treilea și al cincilea am discutat despre implicațiile economice ale religiilor de stat și ale reglementărilor statale asupra pieței religiei. În capitolul al patrulea am susținut că dezvoltarea și creșterea economică din țările musulmane după revoluția industrială a fost împiedicată de instituțiile legale și mecanismele de reglementare ineficiente. Printre instituțiile problematice din istoria islamului se numără legea moștenirii, restricțiile privind sistemul de asigurări și credite, nerespectarea clauzelor contractuale și, poate cel mai important, absența unei baze legale pentru structura de organizare corporatistă. Însă această analiză a fost mai degrabă speculativă decât bazată pe date concrete, astfel că ar fi bine ca pe viitor să se efectueze studii mai riguroase din punct de vedere cantitativ. S-ar putea utiliza în acest sens și datele colectate la nivel internațional (începând din 1991) de Jonathan Fox (2018) cu privire la legile și reglementările religioase la nivel național. Așadar, o asemenea cercetare ar putea examina consecințele economice ale legilor și reglementărilor religioase, într-un model mai vast, care să cuprindă mai multe state.

Așa cum am menționat în capitolul al patrulea, cercetarea cu privire la implicațiile economice ale religiei s-a centrat de-a lungul timpului pe creștinism, probabil datorită impactului puternic pe care l-a avut opera magistrală a lui Max Weber (1930) privitor la divergența evoluțiilor în protestantismul și

catolicismul de după Reformă. Totuși, am discutat și despre efectele economice ale legilor și reglementărilor specifice islamului. De asemenea, am vorbit pe scurt și despre aspectele economice ale altor religii, cum ar fi hinduismul, budismul și iudaismul. Însă pe viitor ar fi utilă o cercetare mai amănunțită privind aceste religii. Printre chestiunile care ar putea fi explorate se numără următoarele: este validă ipoteza că hinduismul și budismul tind să fie corelate cu o creștere economică moderată? Există consecințe economice ale faptului că evreii par să își piardă viziunea despre viața de apoi? Este adevărat că o filozofie precum confucianismul sau un cod moral nereligios ar putea înlocui religia formală? Și, dincolo de creșterea economică, ce consecințe au religiile de stat și reglementarea religiei pentru libertatea religioasă și, mai mult decât atât, pentru apărarea libertăților civile și menținerea formelor de guvernare democratică?

RĂSPÂNDIREA RELIGIEI

O temă încă insuficient explorată este răspândirea religiei în diverse țări. Din punct de vedere istoric, aceasta a fost, în mare parte, rezultatul efectelor combinate ale cuceririlor și comerțului. Un exemplu este expansiunea geografică a islamului, care a început în vremea lui Mahomed, în secolul al VII-lea, și a continuat până la apogeul Imperiului Otoman și al altor imperii musulmane, spre finalul secolului al XVI-lea. Locuitorii teritoriilor cucerite s-au convertit la islam mai mult sau mai puțin voluntar. Întrucât comerțul era activitatea predominantă a musulmanilor, teritoriile cucerite, în care s-a răspândit islamul s-au extins adesea de-a lungul rutelor comerciale. După cum precizează Bradley Skeen (2008): „Ca profesie, comerțul a avut întotdeauna un statut favorizat superior în lumea islamică față de Europa. Comerțul reprezenta pentru mulți musul-

mani o necesitate, deoarece vânzarea unor mici cantități de marfă de-a lungul drumului pe care îl parcurgeau era un mijloc obișnuit prin care obțineau bani pentru pelerinajul la Mecca, pe care toți musulmanii trebuie să îl facă o dată în viață.“ Așadar, există motive care să sprijine ideea că expansiunea islamului ar fi strâns legată de rutele comerciale istorice.

Efectele rutelor comerciale asupra aderării la islam au fost analizate amănunțit de Stelios Michalopoulos, Alireza Naghavi și Giovanni Prarolo (2018). Ei au observat (tabelul 1) că adoptarea islamului în 1900, în 127 de țări din Europa, Asia și Africa era corelată negativ cu distanța față de rețeaua comercială care exista înaintea anului 600. În schimb, această distanță legată de rutele comerciale era corelată pozitiv cu adoptarea creștinismului (în tabelul 5 din analiza lor). Și distanța față de centrul istoric musulman Mecca din Arabia Saudită era corelată negativ cu adoptarea islamului (tabelul 1 din analiza lor). Distanța față de Mecca este asemănătoare cu distanța față de Wittenberg, variabila utilizată de Becker și Woessmann (2009) pentru a analiza răspândirea protestantismului în Germania, după Reforma din secolul al XVI-lea. Așa cum am menționat în capitolul al treilea, variabila Wittenberg are un pronunțat efect negativ asupra acelui segment de populație germană de confesiune protestantă mai degrabă decât catolică, în anii '70 ai secolului al XIX-lea. În mod asemănător, variabila „distanța față de Mecca“ are o contribuție în explicarea răspândirii islamului de la originile sale din Mecca.

În Africa, distribuția credințelor este rezultatul efectelor combinate ale cuceririlor, colonizărilor și convertirilor misionare, iar în anul 2000 arăta astfel: 40% islam, 14% catolicism și 28% protestantism (cei rămași aparținând de religii autohtone).¹ În Africa Subsahariană, procentele au fost: 29% islam, 17% catolicism și 34% protestantism, în timp ce în Africa de Nord au fost de 92% islam, 0,2% catolicism și 0,7% protestantism.

1. Datele pe care ne bazăm provin de la David Barrett, George Kurian și Todd Johnson (2001).

În Europa Occidentală și America de Nord, populația musulmană a crescut, în special ca urmare a migrațiilor din Africa și Asia. De exemplu, în Franța au venit musulmani din fostele colonii franceze din Africa de Nord, iar în Marea Britanie, din Pakistan și India. Pe lângă migrație, populația musulmană este în creștere în Europa Occidentală și America de Nord și din cauza ratei de fertilitate, care este mai mare în rândul musulmanilor decât printre nemusulmani.

Pe subcontinentul indian, islamul s-a răspândit, în principal, prin comerț în zonele de coastă din sud, unde se află și porturile (așa cum arată Saumitra Jha, 2013) și, în general, prin cuceriri și conflicte religioase în zonele continentale.¹ Ipoteza noastră este că, acolo unde islamul s-a răspândit prin intermediul comerțului maritim și nu a devenit niciodată o „religie dominantă“, musulmanii tind să fie integrați mai bine în societatea de astăzi, așa cum se reflectă pe piața muncii și prin alți indicatori.

Coasta de sud a Indiei a făcut parte dintr-o rețea de comerț oceanică mult mai extinsă. Înaintea apariției islamului, comercianții maritimi arabi făceau comerț de-a lungul coastei Indiei. După înființarea Califatului Abbasid (762–1258) în Bagdad, Irak, comercianții musulmani au călătorit către porturile Sumatrei. Până în secolul al IX-lea, comercianții din porturile musulmane Basra (Irak) și Siraf (Iran) stabiliseră rute comerciale regulate către India și Asia de Sud-Est. Comunitățile musulmane de comercianți permanenți s-au stabilit pe Coasta Malabar și în Asia de Sud-Est, formând circuite comerciale în Marea Arabiei, Golful Bengal și Marea Chinei de Sud. Prin instituirea interacțiunilor comerciale și de schimb între rețeaua comercială din Marea Arabiei, coasta de sud (Malabar) și sud-estul maritim, numărul adepților islamului a crescut.

1. Ideile din acest paragraf și din următoarele sunt rezultatul unor discuții cu Sriya Iyer.

Aceasta s-a întâmplat datorită comercianților musulmani din Birmania (în prezent Myanmar), Arabia, Persia și India, care au luat parte la comerțul maritim de-a lungul coastelor, integrându-se treptat în comunitățile locale. Un val de imigranți musulmani din India, care au venit după anexarea Birmaniei Inferioare de către Imperiul Britanic în 1852, a schimbat dinamica religioasă, etnică și economică a Birmaniei. Acești imigranți au obținut poziții în industrie, transport, comerț, afacerile de import și export, armată și poliție, în ciuda faptului că nu au reprezentat niciodată mai mult de 3-4% din totalul populației. În vreme ce musulmanii indieni din generațiile mai recente au încercat să-și păstreze obiceiurile culturale specifice, musulmanii birmanezi de acum câteva secole au fost asimilați în cultura dominantă, diferențiindu-se de ceilalți cetățeni budiști doar prin religia lor.

În zonele în care religia lor s-a răspândit prin intermediul cuceririlor, musulmanii tind să fie astăzi mai marginalizați. De exemplu, Paul Brass (2010) aduce în discuție modul în care poliția din statul Uttar Pradesh s-a dispensat deliberat de musulmanii angajați, întrucât aceștia ocupau prea multe locuri în cadrul poliției – toate acestea petrecându-se în contextul primilor ani de după obținerea independenței ca urmare a împărțirii Indiei în 1947. Consecința a fost lipsa de angajați musulmani în poliția locală din India de Nord.

O altă posibilă legătură între modul de răspândire al religiei și structura ocupațională curentă a populației se poate observa în locurile în care islamul s-a extins prin intermediul comerțului, unde vânzătorii își păstrează această ocupație până în prezent. Pe de altă parte, în locurile în care islamul s-a răspândit prin cucerire, în urma căreia au fost create noi orașe, musulmanii tind să fie administratori și meșteșugari. După obținerea independenței de către India, administrația a fost preluată de hinduși, în timp ce meșteșugul a rămas preocuparea specifică musulmanilor. Prin urmare, în special din cauza

rigidității determinate de sistemul de castă, diferența inițială dintre musulmanii comercianți și cei meșteșugari continuă să fie vizibilă și în ziua de astăzi.

Cuceririle sub forma colonizărilor au jucat un rol central în răspândirea creștinismului din Europa în America, Africa și anumite părți din Asia. Spre exemplu, America Latină a devenit predominant catolică în urma colonizării spaniole și portugheze din secolul al XVI-lea. Cu toate acestea, așa cum am discutat și în capitolul al șaptelea, răspândirea protestantismului evanghelic a dus la numeroase convertiri religioase în secolul XX, în unele țări din America Latină, numărul catolicilor devenind aproape egal cu cel al protestanților. În America de Nord, predominanța catolicismului și protestantismului reflectă, pe de o parte, colonizările realizate de Franța și Anglia și, pe de altă parte, structura religioasă a valurilor de imigranți care au venit ulterior.

În momentul de față, lucrăm la un nou studiu prin care încercăm să înțelegem motivele răspândirii lente a islamului în America Latină. World Religion Database (WRD) indică faptul că numărul musulmanilor în America Latină era de 58.000 (0,09% din populație) în 1900, 230.000 (0,14% din populație) în 1950, 425.000 (0,15%) în 1970, 1,44 milioane (0,27%) în 2000 și 1,72 milioane (0,27%) în 2015. Așadar, principală creștere a numărului de musulmani a avut loc între 1970 și 2000, însă nivelul acestora continuă să se mențină sub 1%.

În America Latină, principalul loc în care WRD a identificat o concentrație de musulmani în 2015 este Argentina (930.000 de persoane, adică 2,1% din populație). Prezența musulmanilor în Argentina datează încă din secolul al XIX-lea, când această țară reprezenta o destinație favorită pentru imigranții arabi (Abdeluahed Akmir, 2009). Prezența musulmanilor în Argentina reprezintă un caz interesant de examinat deoarece religia islamică a început să se răspândească din ce în ce mai mult în această țară începând cu anii '90. O consecință

negativă a acestei prezențe este bombardarea Ambasadei Israelului și a unui centru comunitar evreiesc în 1992 și 1994. Investigațiile cu privire la aceste cazuri sunt încă în desfășurare, fiind cercetate suspiciuni de mușamalizare venite din partea politicianilor argentinieni și intervenția Hezbollahului și a Iranului. Pe de altă parte, în anul 1996 s-a construit în Buenos Aires Centrul Cultural Islamic Regele Fahd, cea mai mare moschee din America Latină. Clădirea a fost finanțată de Arabia Saudită și construită pe un teren oferit de către președintele Carlos Menem (fost musulman de origine siriană, căsătorit cu o femeie care practica religia musulmană). În 2011, președintele Cristina Kirchner a adoptat o atitudine mai liberală cu privire la minoritatea musulmană din Argentina, intrând în vigoare o lege care permite purtarea hijaburilor în public.

Alte țări mai mici din America Latină cu o populație musulmană mai semnificativă numeric în 2015 sunt: Guyana (7,5%, 58.000 de persoane), Surinam (5,9%, 86.000 de persoane) și Trinidad și Tobago (6,4%, 88.000 de persoane). În 2015, Brazilia avea un număr semnificativ de musulmani (207.000), deși acesta reprezenta o proporție mică din populație (0,1%).

Una dintre ipotezele noastre este că absența musulmanilor din America Latină este în primul rând determinată de factorul geografic. America Latină este țara cea mai îndepărtată de islam și din punct de vedere geografic, dacă măsurăm distanța acesteia față de centrul teologic de la Mecca, din Arabia Saudită, și din punctul de vedere al răspândirii sale globale, dacă ne referim la concentrațiile populației musulmane, aflate în prezent în special în Indonezia, India, Pakistan, Bangladesh, Nigeria, Egipt, Iran și Turcia. (Conform WRD, în 2015, în aceste opt țări se afla 60%, adică 1,04 miliarde de oameni, din întreaga populație musulmană a lumii care atingea 1,72 miliarde de persoane.). Călătoria de la aceste centre musulmane către America Latină este mult mai dificilă decât, de exemplu, cea către Europa. Această ipoteză este în concordanță cu observațiile

făcute de Michalopoulos, Naghavi și Prarolo (2018, tabelul 1), conform cărora există o relație inversă între populația musulmană din 127 de țări din Europa, Asia și Africa și distanța acestora față de Mecca.

Plănuim să utilizăm această variabilă a distanței față de Mecca pentru a înțelege mai bine cauzele numărului redus de musulmani din America Latină. Printre posibilele motive se poate afla absența unor legături cu rute comerciale islamice din trecut sau cu locurile cucerite (așa cum se întâmplă și în cazul Americii de Nord) și lipsa unor legături coloniale cu țări cu populație predominant musulmană (care sunt foarte importante în cazul unor zone din Europa Occidentală). Un alt motiv ar putea fi acela că migranții tind să se mute de obicei în locuri unde există deja o masă critică de persoane de aceeași etnie și religie. Prin urmare, un val mare de imigranți musulmani ar putea ajunge în America Latină numai odată ce se va fi format o masă critică.

RELIGIE ȘI ȘTIINȚĂ

Relația dintre religie și știință a fost și rămâne subiectul unei dezbatere intense. Atunci când știința dezaprobă anumite teze și poziții religioase, cum ar fi cele legate de tema creației în textele sacre, ar fi de așteptat ca infailibilitatea și legitimitatea religiei să slăbească. Cu toate acestea, importanța și greutatea religiei nu depind de interpretările literale sau teologice ale Bibliei. Iar credințele religioase și imaginația pot extinde aria întrebărilor fundamentale despre care emitem ipoteze. De ce a fost creat universul? De ce este planeta noastră specială în interiorul acestui univers? Întrebările despre alte forme inteligente de viață din univers decurg în mod natural din credința în entitățile supranaturale, cum ar fi îngerii și demonii.

Suntem de acord cu omul de știință Carl Sagan (2006) care afirmă că investigația științifică elucidează anumite aspecte

ale religiei, în sensul că descoperirile empirice invalidează interpretările sacre ale universului sau demască raționamente eronate aflate în spatele unor practici periculoase cum ar fi sclavia. Misterele ordinii transcendente vor continua să ne preocupe, de aceea trebuie să le abordăm dintr-o perspectivă critică, cu mintea deschisă și o atitudine tolerantă.

Toma d' Aquino (2017, p. Q50) a crezut că îngerii sunt intelecte pure, alcătuite din substanță spirituală. Dionisie Pseudoareopagitul (1897–1899, IX, secolul al V-lea) i-a numit „minți cerești“. Albert Einstein (așa cum discută și Karl Seelig, 1954, pp. 261–262) a avut o viziune similară, referindu-se la „concepția mea despre Dumnezeu ca la o credință, strâns legată de o trăire profundă, într-o minte superioară care se revelează lumii experiențiale“. Credințele religioase și imaginile pe care ni le creăm cu privire la existența unei entități transcendente ne ajută să gândim în afara unui sistem, să concepem posibilități dincolo de limitările noastre. Aceste credințe pot împinge limitele investigației științifice, inclusiv pe cele ale științelor sociale, cum este și a noastră, fiind, în același timp inevitabil supuse testării empirice și fiind uneori desacralizate la nivel intelectual și secularizate. Însă anumite tipuri de credințe religioase supranaturale rămân cu siguranță imposibil de verificat și nu pot fi supuse în mod direct formelor de examinare științifică.

Ipoteza secularizării susține că, pe măsură ce țările devin mai prospere, nivelul religiozității, măsurat prin participarea religioasă și aderența la anumite credințe, tinde să scadă. Cercetarea noastră ne-a dus la aceeași concluzie conform căreia religiozitatea este în scădere în țările care înregistrează creșteri economice. Cu toate acestea, așa cum am argumentat și pe parcursul acestei cărți, secularizarea nu este un fenomen universal. O scădere considerabilă a participării religioase se înregistrează în unele țări – în special Marea Britanie, Germania, Franța și Italia –, dar nu și în altele – cum ar fi Polonia, Irlanda, Filipine, Statele Unite ale Americii, lumea musulmană și Africa

Subsahariană. Aceste cazuri ilustrează natura contextuală a secularizării și religiozității. Mai mult, semnificația secularizării continuă să fie un subiect de dezbatere, nefiind sigur dacă aceasta reprezintă dispariția religiei sau numai o etapă printre altele prin care trec religiile.

De asemenea, am descoperit că relația inversă dintre dezvoltarea economică și religiozitate nu este rezultatul faptului că oamenii din țările mai prospere sunt mai bine educați, și deci mai familiari cu metoda științifică. Datele ne arată că urbanizarea are efecte negative asupra religiei, pe de altă parte însă educația nu are astfel de efecte negative. Aceasta nu sugerează o incompatibilitate fundamentală între, pe de o parte, religie și, pe de altă parte, cunoaștere și știință.

Dacă urmărim linia de argumentare a ipotezei secularizării, ne-am aștepta ca secularizarea să aibă un impact negativ asupra convertirilor religioase, în special în zonele mai prospere, – însă nu este cazul. Rata convertirilor este în general independentă de nivelul de dezvoltare economică, fiind mai degrabă corelată pozitiv cu educația. Dacă religia ar fi în mod fundamental incompatibilă cu știința și cunoașterea, de ce ar mai investi persoanele educate într-o schimbare personală atât de profundă cum este convertirea religioasă?

Pe parcursul studiului nostru, am mai remarcat și că reglementarea pieței religioase de către stat duce la reducerea concurenței, reducere care generează la rândul ei produse religioase de calitate slabă și duce la scăderea participării religioase. Pe de altă parte, intervenția statului poate duce la o creștere a participării religioase prin subvenționarea unor furnizori religioși și interzicerea unor activități seculare concurente, cum ar fi evenimentele sportive sau vânzările în zilele dedicate rugăciunii. Statele pot de asemenea reglementa concurența prin descurajarea anumitor secte și denominațiuni. Acest tip de restricție este de obicei însoțit de interzicerea convertirilor. Deseori aceste tipuri de restricții implică și stabilirea unei religii de stat.

Conform modelului clubului, unele religii impun costuri de apartenență ridicate pentru posibili membri, cum ar fi obligativitatea de a investi într-o pregătire religioasă intensă sau în studierea unei limbi străine. Alte religii presupun costuri de renunțare ridicate, cel care renunță și se rupe de comunitatea religioasă fiind tratat ca și cum nu ar mai exista și fiind amenințat că va ajunge în iad. Alte restricții cu privire la convertire vin din partea statului mai degrabă decât din interiorul religiei; spre exemplu, în multe țări musulmane există restricții cu privire la renunțarea la islam. Chiar și atunci când nu există restricții directe asupra convertirii, unele state împiedică misiunile evanghelice și căsătoriile interconfesionale, acte care se află în strânsă legătură cu convertirea religioasă. Cercetările noastre au arătat că existența acestor restricții duce la scăderea numărului de convertiri.

Rolul statului în reglementarea pieței religioase a fost tratat pe larg de Adam Smith (1791, cartea V, cap. I, art. III) în *Avuția națiunilor*. Smith susține că religia este mai dinamică atunci când statul și biserica sunt separate instituțional. Absența unei religii de stat și a unor reglementări stricte face loc concurenței, favorizând apariția pluralității religioase într-o societate. Când statul nu favorizează nici o religie, se creează condițiile dezvoltării unei piețe religioase în care fiecare grup religios se poate angaja în dezbateri raționale cu privire la credință, fiind promovată o atmosferă de „bunăvoință și moderație”. În aceste societăți, natura pluralistă a pieței religioase le permite oamenilor să experimenteze credințe alternative și să aleagă o confesiune sau alta. La antipod se află monopolul statului, care dovedește exces de zel prin impunerea rigidă a unor idei populației și închiderea în propria identitate religioasă.

Rodney Stark și William S. Bainbridge (1987) au pornit de la argumentul lui Smith și au propus un model de tip „cerere și ofertă” pentru a analiza participarea religioasă. Conform acestuia, pluralismul religios crescut – măsurat, spre exemplu,

prin diversitatea confesiunilor dintr-un anumit stat sau dintr-o anumită zonă – tinde să dea naștere unor produse religioase mai calibrate nevoilor oamenilor, ducând ulterior la o participare religioasă crescută. O varietate mai mare de produse religioase încurajează, de asemenea, convertirile.

Perspectiva lui Charles Taylor (2010) este asemănătoare cu cea a lui Adam Smith, dacă vom considera că ideea de „secularizare” a celui dintâi își are un corespondent în ideea de pluralism religios a celui de-al doilea (1791), idee susținută și de Tocqueville (2000). Taylor (p. 23) descrie principalele caracteristici ale secularizării: „În primul rând, lipsa impunerii unei credințe religioase asupra populației. [...] Aceasta este definiția libertății religioase în sens larg, care include, desigur, și libertatea de a nu crede în nici o religie. [...] În al doilea rând, trebuie să existe o egalitate între oamenii cu credințe religioase distincte. [...] Nici o confesiune [...] nu poate beneficia de un statut privilegiat, și cu atât mai puțin de statutul de religie de stat. [...] În al treilea rând, toate comunitățile religioase trebuie să aibă libertatea de a se exprima liber și de a fi auzite. [...] În al patrulea rând [...], încercăm pe cât posibil să menținem relații de armonie și respect între credincioșii diferitelor denominațiuni”. Taylor mai adaugă (p. 29) că aceste principii ale secularizării se pot afla uneori în conflict, așa cum s-a întâmplat în cazul școlilor din Franța, unde a fost reglementată purtarea hijabului în școlile publice de către femeile musulmane. Alte subiecte controversate care pot genera astfel de conflicte sunt avortul, căsătoria homosexuală și poligamia.

O altă tendință importantă este reprezentată de oamenii care renunță din ce în ce mai des la religia în care s-au născut în favoarea altor confesiuni. Pew Research Center (2009, 2015b) a descoperit că aproximativ o jumătate dintre americani își schimbă afilierea religioasă cel puțin o dată în viață. Această creștere a numărului de convertiri indică faptul că devotamentul față de religia în care o persoană s-a născut nu

mai reprezintă o barieră care se opune experimentării unor practici și credințe religioase alternative. În sens invers, abandonarea religiei moștenite la naștere nu duce la manifestări de stigmatizare socială și de ostracizare de către comunitate.

O altă tendință notabilă este că participarea religioasă nu mai este strâns legată de religiozitatea unei persoane. Mai exact, se pare că la nivel global s-a cristalizat o categorie de persoane neafiliate religios (*nones*). Oamenii din acest grup sunt în căutarea unor răspunsuri de natură spirituală, venite din afara formelor religioase tradiționale. Aceste persoane neafiliate se consideră religioase, fără a fi totuși adepții unei anumite doctrine și fără a aparține formal de o biserică, un templu sau o moschee. Unele dintre ele își păstrează deschisă opțiunea de a alege o religie, în timp ce altele devin atee sau agnostice.

După toate aparențele, Albert Einstein ar fi făcut parte din această categorie a oamenilor religioși, dar fără afiliere religioasă. Tensiunea pe care a observat-o între indeterminismul mecanicii cuantice și modul în care înțelegea legile fizicii care guvernează acest univers l-au dus la concluzia că armonia care stă la baza acestora este lucrarea lui Dumnezeu. Alberto Martinez (2011, p. 166) îl citează pe Einstein: „Cred într-un Dumnezeu asemănător cu cel al lui Spinoza, care se revelează în ordinea armonioasă a acestei lumi, și nu într-un Dumnezeu care se preocupă de și se amestecă în acțiunile și destinele ființelor umane.” Așadar, Einstein era o persoană neafiliată religios, în sensul că acesta respingea religia formală și interpretarea doctrinară a lui Dumnezeu. În schimb, el vedea religia ca pe o formă de venerație a frumuseții și ordinii universului. Spiritualitatea ca formă de contemplație admirativă față de ceea ce transcende înțelegerea umană reprezintă un punct de convergență dintre credincioși și cei neafiliați religios.

Am început această carte cu observația că publicul nostru și-a exprimat deseori dorința de a afla care sunt credințele noastre religioase, probabil deoarece credea că acest aspect ar putea

influența cercetările noastre privind relația dintre religie și economia politică. Prin urmare, credem că ar trebui să încheiem lucrarea noastră prin a prezenta pe scurt afinitățile noastre religioase. Robert, de profesie economist, este de origine evreiască, asumându-și mai degrabă o identitate etnică decât una religioasă. Rachel, de profesie filozof, este metodistă practicantă. Am primit aceste identități religioase la naștere, iar la maturitate am ales de bunăvoie să le păstrăm. Nu considerăm că afilierea noastră religioasă au influențat studiul nostru cu privire la relația dintre religie și economie politică. Dar îl vom lăsa pe cititor să decidă în ce măsură avem dreptate și în ce măsură ne înșelăm.

- Abramitzky, Ran, 2008, „The Limits of Equality: Insights from the Israeli kibbutz“, în *Quarterly Journal of Economics*, 123, nr. 3 (august), pp. 1111–1159.
- , 2018, *The Mystery of the kibbutz: Egalitarian Principles in a Capitalist World*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Ahdar, Rex, 2013, „Is Secularism Neutral?“, în *Ratio Juris*, 26, nr. 3 (septembrie), pp. 409–411.
- Ahmad, Zahiruddin, 1970, *Sino-Tibetan Relations in the Seventeenth Century*, Serie Orientale Roma, vol. 40, Istituto Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente, Roma.
- Aimone, Jason A., Laurence R. Iannaccone, Michael D. Makowsky, Jared Rubin, 2013, „Endogenous Group Formation via Unproductive Costs“, în *Review of Economic Studies*, 80, nr. 4 (octombrie), pp. 1215–1236.
- Akmir, Abdeluahed, 2009, *Los Árâbes en América Latina. Historia de una Emigración*, Siglo XXI, Madrid.
- Aquinas, Thomas, [1920], 2017, *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, ed. Fathers of the English Dominican Province (trad.), la <http://www.newadvent.org/summa>.
- Aristotle, 1941, „Nicomachean Ethics“, în Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, Random House, New York.
- Arjomand, Said Amir, 1999, „The Law, Agency și Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century“, în *Comparative Study of Society and History*, 41, nr. 2 (aprilie), pp. 263–293.
- Arruñada, Benito, 2004, „Catholic Confession of Sins as Third-Party Moral Enforcement“, în *Economics Working Paper*, 58, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- Ault, Richard W., Robert B. Ekelund Jr. și Robert D. Tollison, 1987, „The Pope and the Price of Meat“, în *Kyklos*, nr. 40, pp. 399–413.

- Azzi, Corry și Ronald Ehrenberg, 1975, „House Allocation of Time and Church Attendance“, în *Journal of Political Economy* 83, nr. 1 (februarie), pp. 27–51.
- Barrett, David, 1982, *World Christian Encyclopedia*, ed. I, Oxford University Press.
- Barrett, David, George Kurian și Todd Johnson, 2001, *World Christian Encyclopedia*, ed. a II-a, Oxford University Press.
- Barro, Robert J, 1991, „Economic Growth in a Cross Section of Countries“, în *Quarterly Journal of Economics*, 106, nr. 2 (mai), pp. 407–443.
- Barro, Robert J., Jason Hwang și Rachel M. McCleary, 2010, „Religious Conversion in 40 Countries“, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49, nr. 1, pp. 15–36.
- Barro, Robert J. și Rachel M. McCleary, 2003, „Religion and Economic Growth“, în *American Sociological Review*, 68, nr. 5 (octombrie), pp. 760–781.
- , 2005, „Which Countries Have State Religions?“, în *Quarterly Journal of Economics* 120, nr. 4 (noiembrie), pp. 1331–1370.
- , 2016, „Saints Marching In, 1590–2012“, în *Economica*, 83 (iulie), pp. 385–415.
- Barro, Robert J. și Xavier Sala-i-Martin, 2004, *Economic Growth*, ed. a II-a, MIT Press, Cambridge, MA.
- Barro, Robert J. și Jose Ursúa, 2010, „Barro-Ursúa Macroeconomic Data“, la http://scholar.harvard.edu/barro/data_sets.
- Basten, Christoph și Frank Betz, 2013, „Beyond Work Ethic: Religion, Individual și Political Preferences“, în *American Economic Journal: Economic Policy*, 5, nr. 3 (august), pp. 67–91.
- Becker, Gary S, 1976, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press.
- Becker, Sascha O. și Ludger Woessmann, 2008, „Luther and the Girls: Religious Denomination and the Female Education Gap in Nineteenth-Century Prussia“, în *Scandinavian Journal of Economics*, 110, nr. 4 (decembrie), pp. 777–805.
- , 2009, „Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History“, în *Quarterly Journal of Economics*, nr. 124 (mai), pp. 531–596.
- Bell, Frederick W, 1968, „The Pope and the Price of Fish“, în *American Economic Review*, 58, nr. 5 (decembrie), pp. 1346–1350.
- Belloc, Marianna, Francesco Drago și Roberto Galbiati, 2016, „Earthquakes, Religion și Transition to Self-Government in Italian Cities“, în *Quarterly Journal of Economics*, 131, nr. 4 (noiembrie), pp. 1875–1926.

- Berger, Peter L, 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor, New York.
- , 1996, „Secularism in Retreat“, în *National Interest*, nr. 46 (iarna), pp. 3–12.
- Berggren, John L, 2016, *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, ed. a II-a, Springer, New York.
- Berman, Eli, 2003, „Hamas, Taliban și the Jewish Underground: An Economist's View of Radical Religious Militias“, în *Working Paper*, 10004, National Bureau of Economic Research, Cambridge, MA.
- , 2009, *Radical, Religious și Violence: The New Economics of Terrorism*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Bernard, G. W, 2011, „The Dissolution of the Monasteries“, în *History*, 96, nr. 324 (septembrie), pp. 390–409.
- Bernstein, Moshe Yehuda, 2017, *Globalization, Translation și Transmission: Sino-Judaic Cultural Identity in Kaifeng, China*, Peter Lang, Bern.
- Binzel, Christine și Jean-Paul Carvalho, 2017, „Education, Social Mobility and Religious Movements: The Islamic Revival in Egypt“, în *Economic Journal*, nr. 607 (decembrie), pp. 2553–2580.
- Boppart, Timo, Josef Falkinger, Volker Grossmann, 2014, „Protestantism and Education: Reading (the Bible) and Other Skills“, în *Economic Inquiry*, 52, nr. 2 (aprilie), pp. 874–895.
- Boppart, Timo, Josef Falkinger, Volker Grossmann, Ulrich Woitek, Gabriela Wüthrich, 2013, „Under What Conditions Does Religion Affect Educational Outcomes?“, în *Explorations in Economic History*, 50, nr. 2 (aprilie), pp. 242– 266.
- Botticini, Maristella și Zvi Eckstein, 2012, *The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Bowler, Kate, 2013, *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*, Oxford University Press, New York.
- Brass, Paul R, 2010, *South Asian Politics: India, Pakistan, Bangladesh, Sri Lanka și Nepal*, Taylor & Francis, London.
- Bruce, Steve, 1986, „A House Divided: Protestant Schisms and the Rise of Religious Tolerance“, în *Sociological Analysis*, 47, nr. 1 (primăvara), pp. 21–28.
- Buchanan, James, 1965, „An Economic Theory of Clubs“, în *Economica*, 32, nr. 125 (februarie), pp. 1–14.
- Burnett, Charles, 2013, „Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom“, în Michael H. Shank și David

- C. Lindberg (ed.), *The Cambridge History of Science*, vol. 2, *Medieval Science*, Cambridge University Press, pp. 341–364.
- Calvin, John, [1541], 1845, *Institutes of the Christian Religion*, Henry Beveridge (trad.), Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI.
- . [1563], 1845, *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, Rev. James Anderson (trad.), Calvin Translation Society, Edinburgh.
- Campante, Filipe și David Yanagizawa-Drott, 2015, „Does Religion Affect Economic Growth and Happiness? Evidence from Ramadan“, în *Quarterly Journal of Economics*, 130, nr. 2 (mai), pp. 615–658.
- Campbell, Joseph E, 1951, *The Pentecostal Holiness Church 1898–1948: Its Background and History*, Pentecostal Holiness Church Publishing House, Franklin Springs, GA.
- Carrasco, David, 1959, *Land and Polity in Tibet*, University of Washington, Press Seattle.
- Carvalho, Jean-Paul, 2013, „Veiling“, în *Quarterly Journal of Economics*, 128, nr. 1 (februarie), pp. 337–370.
- Casert, Raf și Aleksandar Furtula, 2018, „Dutch Parliament Approves Limited Ban on Burqa Niqab“, în *AP News*, 26 iunie, la <http://apnews.com/bc2355e0b7d546e2b01d4bcea3ca02d8>.
- Catholic Church, Congregatione pro Causis Sanctorum, 1999, *Index ac Status Causarum*, ed. a II-a, Congregatio ac Causis, Sanctorum Vatican City.
- Catholic Church, Pope John Paul II, 1992, *Discurso Inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Libreria Editrice Vaticana, 12 octombrie, La Santa Sede.
- Chaney, Eric, 2013, „Revolt on the Nile: Economic Shocks, Religion și Political Power“, în *Econometrica*, 81, nr. 5, pp. 2033–2053
- , 2016, „Religion and the Rise and Fall of Islamic Science“, manuscris nepublicat, mai, Harvard University.
- Chaves, Mark și David E. Cann, 1992, „Regulation, Pluralism și Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality“, în *Rationality and Society*, 4, nr. 3 (iulie), pp. 272–290.
- Chen, Daniel L, 2010, „Club Goods and Group Identity: Evidence from Islamic Resurgence during the Indonesian Financial Crisis“, în *Journal of Political Economy*, 118, nr. 2 (aprilie), pp. 300–354.
- China Aid, 2018, „Bomb Destroys Persecuted Church“, la <http://chinaaid.org/2018/01/bomb-destroys-persecuted-church>.
- Clingingsmith, David, Asim Khwaja, Michael Kremer, 2009, „Estimating the Impact of the Hajj: Religion and Tolerance in Islam's Global

- Gathering“, în *Quarterly Journal of Economics*, 124, nr. 3 (august), pp. 1133–1170.
- Coleman, James S, 1999, *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Cook, David, 2007, *Martyrdom in Islam*, Cambridge University Press.
- Crane, Tim, 2017, *The Meaning of Belief: Religion from an Atheist's Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Cunningham, Lawrence S, 2005, *A Brief History of Saints*, Blackwell, Oxford.
- Davie, Grace, 1994, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford.
- Davis, Leesa S., 2016, „Enacting the Violent Imaginary: Reflections on the Dynamics of Nonviolence and Violence in Buddhism“, în *Sophia*, nr. 5 (aprilie), pp. 15–30.
- Delphy, Christine, 2015, *Separate and Dominate: Feminism and Racism after the War on Terror*, Verso, New York.
- de Mortanges, Rene Pahud, 2010, „Religion and the Secular State in Switzerland“, în Javier Martínez-Torrón and W. Cole Durham Jr. (ed.), *Religion and the Secular State* (La religion et l'État laïque), International Center for Law and Religion Studies, Brigham Young University Provo, UT, pp. 687–701.
- de Tocqueville, Alexis, [1835], 2000, *Democracy in America*, University of Chicago Press, Chicago.
- Dionysius, 1897–1899, *The Works of Dionysius the Areopagite*, London: James Parker,
- Dittmar, Jeremiah, 2011, „Information Technology and Economic Change: The Impact of the Printing Press“, în *Quarterly Journal of Economics*, nr. 126 (august), pp. 1133–1172.
- Dreyer, Edward L, 1982, *Early Ming China: A Political History, 1355–1435*, Stanford University Press.
- Durkheim, Émile, [1915], 2008, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Dover, Mineola, NY.
- Ehrstine, Glenn, 2018, „Raymond Peraudi in Zerbst: Corpus Christi Theater, Material Devotion și the Indulgence Microeconomy on the Eve of the Reformation“, în *Speculum*, 93, nr. 2 (aprilie), pp. 319–356.
- Ekelund, Robert B., Jr., Robert F. Hébert, Robert D. Tollison, 2002, „An Economic Analysis of the Protestant Reformation“, în *Journal of Political Economy*, nr. 110 (iunie), pp. 646–671.

- , 2006, *The Marketplace of Christianity*, MIT Press Cambridge, MA.
- Ekelund, Robert B., Jr., Robert D. Tollison, Gary M. Anderson, Robert F. Hébert, Audrey B. Davidson, 1996, *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*, Oxford University Press.
- Elliott, Charles, 1841, *Delineation of Roman Catholicism*, vol. 1, George Lane, New York.
- Farmer, Edward L, 1976, *Early Ming Government: The Evolution of Dual Capitals*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Finke, Roger, Robert R. Martin și Jonathan Fox, 2017, „Explaining Discrimination against Religious Minorities“, în *Politics and Religion*, nr. 10 (aprilie), pp. 389–416.
- Finke, Roger și Rodney Stark, 1992, *The Churching of America 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Fischer, Claude S., 1978, „Urban-to-Rural Diffusion of Opinions in Contemporary America“, în *American Journal of Sociology*, nr. 84 (iulie), pp. 151–159.
- Fox, Jonathan, 2008, *A World Survey of Religion and the State*, Cambridge University Press.
- , 2018, „The Religion and State Project. Round 3 Data Set“, la <http://thearda.com>.
- Freud, Sigmund, 1964a, *The Future of an Illusion*, în James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 21, Hogarth Press, London, pp. 1–56.
- , 1964b, *Moses and Monotheism*, în James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 23, Hogarth Press, London, pp. 1–312.
- Friedman, Milton, 1953, *Essays in Positive Economics*, University of Chicago Press.
- Froese, Paul, 2008, *The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization*, University of California Press Berkeley.
- Gaspard, Françoise, Farhad Khosrokhavar, 1995, *Le Foulard et La République*, La Decouverte, Paris.
- Gellner, Ernest, 1995, „Marx’s Failure and Mohammed’s Triumph“, în *New Presence*, martie.
- General Social Survey, diferiți ani, la <http://gss.norc.org>.
- Germano, David, 2007, „Tibetan and Himalayan Religions and Sects“, în Tibetan and Himalayan Digital Library, la <http://thdl.org/collections/religion/sects/index.html>.

- Gill, Anthony, 2005, „The Political Origins of Religious Liberty: A Theoretical Outline“, în *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 1, nr. 1, pp. 1–35.
- Glaeser, Edward și Bruce Sacerdote, 2008, „Education and Religion“, în *Journal of Human Capital*, 2, nr. 2, pp. 188–215.
- Glenn, Charles L, 2017, „Secularism: A Militant Faith in a Post-secular Age“, în Barry Kanpol și Mary Poplin (ed.), *Christianity and the Secular Border Patrol*, Peter Lang, New York, pp. 61–82.
- Glock, Charles Y. și Rodney Stark, 1965, *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand McNally.
- Goldstein, Melvyn C., 1973, „The Circulation of Estates in Tibet: Reincarnation, Land and Politics“, în *Journal of Asian Studies* 32, nr. 3 (mai), pp. 445–455.
- Gorski, Philip S., 2003, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, University of Chicago Press.
- Green, Alex, 2018, „Non-believers Call on God When Faced with a Crisis—Despite Insisting They’re Not Religious“, în *Daily Mail*, 30 ianuarie.
- Grosfeld, Irena, Alexander Rodnyansky și Ekaterina Zhuravskaya, 2013, „Persistent Antimarket Culture: A Legacy of the Pale Settlement after the Holocaust“, în *American Economic Journal: Economic Policy*, 5, nr. 3 (august), pp. 189–226.
- Groves, Rosemary Bernard, 1988, „Being Godly at ‘Godless Harvard’: The Experiences of Religious Students“, teză de doctorat, Harvard University.
- Gruber, Jonathan și Daniel Hungerman, 2008, „The Church versus the Mall: What Happens When Religion Faces Increased Secular Competition?“, în *Quarterly Journal of Economics*, 123, nr. 2 (mai), pp. 831–862.
- Hart, Ian, 1995, „The Teaching of Luther and Calvin about Ordinary Work: Martin Luther (1483–1546)“, în *Evangelical Quarterly*, 67, nr. 1, pp. 35–52.
- Harvard Crimson, 2015, la <http://features.thecrimson.com/2015/freshmen-survey/lifestyle>.
- Hodgson, Marshall G, 1974, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 1–3, University of Chicago Press.
- Holmes, J. Nickels și Wife, [1920], 1973, *Life Sketches and Sermons*, Pentecostal Holiness Church Press, Royston, GA.
- Hout, Michael, 2017, „Religious Ambivalence, Liminality și the Increase of No Religious Preference in the United States, 2006–2014“, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 56, nr. 1, pp. 52–63.

- Hout, Michael și Claude S. Fischer, 2014, „Explaining Why More Americans Have No Religious Preference: Political Backlash and Generational Succession, 1987–2012“, în *Sociological Science* 1, nr. 9, pp. 423–447.
- Huber, John D, 2005, „Religious Belief, Religious Participation și Social Policy Attitudes across Countries“, manuscris nepublicat, 29 septembrie.
- Hume, David, [1757], 1993, *The Natural History of Religion*, J.C.A. Gaskin (ed.), Oxford University Press.
- , 1998, *Dialogues Concerning Natural Religion and Natural History of Religion*, Oxford University Press, New York.
- , 2006, *Essays: Moral, Political and Literary*, New York: Cosimo Classics.
- Iannaccone, Laurence, 1988, „A Formal Model of Church and Sect“, în *American Journal of Sociology*, 94 (suppl.), pp. S241–S268.
- , 1990, „Religious Participation: A Human Capital Approach“, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, nr. 3 (septembrie), pp. 297–314.
- , 1991, „The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion“, în *Rationality and Society* 3 (aprilie), pp. 156–177.
- , 1992, „Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes și Other Collectives“, în *Journal of Political Economy*, 100, nr. 2 (aprilie), pp. 271–291.
- , 2003, „Looking Backward: A Cross-National Study of Religious Trends“, manuscris nepublicat, Chapman University.
- Iannaccone, Lawrence R., Eli Berman, 2006, „Religious Extremism: The Good, the Bad și the Deadly“, în *Public Choice*, nr. 128 (iulie), pp. 109–129.
- Iannaccone, Laurence și Roger Finke, 1993, „Supply-Side Explanations for Religious Change in America“, în *Annals of the American Association of Political and Social Science*, nr. 527 (mai), pp. 27–39.
- Iannaccone, Laurence și Rodney Stark, 1994, „A Supply-Side Reinterpretation of the ‘Secularization’ of Europe“, în *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, nr. 3 (septembrie), pp. 230–252.
- International Social Survey Programme, la <http://issp.org>.
- Israel, Jonathan, 2006, *Enlightenment Contested*, Oxford University Press, New York.
- Iyer, Sriya, 2018, *The Economics of Religion in India*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Iyigun, Murat, 2008, „Luther and Suleyman“, în *Quarterly Journal of Economics*, 123, nr. 4 (noiembrie), pp. 1465–1494.

- Jerryson, Michael, 2013, „Buddhist Traditions and Violence“, în Michael Jerryson, Mark Juergensmeyer și Margo Kitts (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford University Press, pp. 1–29.
- Jha, Saumitra, 2013, „Trade, Institutions and Ethnic Tolerance: Evidence from South Asia“, în *American Political Science Review*, 107, nr. 4, pp. 806–832.
- Johansen, Baber, 1995, „Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis“, în *Islamic Law and Society* 2, nr. 2, pp. 135–156.
- Johnson, Ian, 2017, *The Souls of China: The Return of Religion after Mao*, New York: Pantheon.
- Johnson, Noel D. și Mark Koyama, 2017, „Jewish Communities and City Growth in Preindustrial Europe“, în *Journal of Development Economics*, nr. 127, pp. 339–354.
- Kassir, Alexandra și Jeffrey G. Reitz, 2016, „Protesting Headscarf Ban: A Path to Becoming More French? A Case Study of 'Mamans Toutes Egaies' and 'Sorties Scolaires avec Nous'“, în *Ethnic and Racial Studies*, 39, nr. 15, pp. 2683–2700.
- Keyes, Charles, 2016, „Theravada Buddhism and Buddhist Nationalism: Sri Lanka, Myanmar, Cambodia și Thailand“, în *Review of Faith and International Affairs*, 14, nr. 4, pp. 41–52.
- Keynes, John Neville, 1890, *The Scope and Method of Political Economy*, Macmillan, London.
- Kingdon, Robert M, 1959, „The Economic Behavior of Ministers in Geneva in the Middle of the Sixteenth Century“, în *Archiv für Reformationsgeschichte—Archive for Reformation History*, nr. 50 (ianuarie), pp. 33–39.
- Kollmar-Paulenz, Karenina, 2018, „History Writing and the Making of Mongolian Buddhism“, în *Archiv für Religionsgeschichte* 20, nr. 1 (martie), pp. 135–155.
- Kosmin, Barry A, 2014, „The Vitality of Soft Secularism in the United States and the Challenge Posed by the Growth of the Nones“, în Jacques Berlinerblau, Sarah Fainberg, Aurora Nou (ed.), *Secularism on the Edge: Rethinking Church-State Relations in the United States, France și Israel*, Palgrave Macmillan, New York, pp. 35–38.
- Krueger, Alan B, 2007, *What Makes a Terrorist: Economics and the Roots of Terrorism*, Princeton University Press.
- Krueger, Alan B., Jitka Maleckova, 2003, „Education, Poverty, Political Violence and Terrorism: Is There a Causal Connection?“, în *Journal of Economic Perspectives*, 17, nr. 4 (primăvara), pp. 119–144.

- Kuijp, Leonard W.J. van der, 2004, *The Kālacakra and the Patronage of Tibetan Buddhism by the Mongol Imperial Family*, Central Eurasian Studies Lectures nr. 4, F. Venturi (ed.). University of Indiana, Department of Central Eurasian Studies, Bloomington.
- Kuran, Timur, 1987, „Preference Falsification, Policy Continuity and Collective Conservatism“, în *Economic Journal*, 97, nr. 387 (septembrie), pp. 642–665.
- , 1995, *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*, Harvard University Press Cambridge, MA.
- , 2004, „Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation“, în *Journal of Economic Perspectives*, 18, nr. 3 (vara), pp. 71–90.
- , 2010, *The Long Divergence How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton University Press.
- Lacey, Robert, 2009, *Inside the Kingdom: Kings, Clerics, Modernists, Terrorists și the Struggle for Saudi Arabia*, Viking, New York.
- Lewis, Bernard, 1993, *Islam in History: Ideas, People și Events in the Middle East*, ed. a II-a, Oxford University Press.
- Lim, Chaeyoon, Carol Ann MacGregor și Robert D. Putnam, 2010, „Secular and Liminal: Discovering Heterogeneity among Religious Nones“, în *Journal for the Scientific Study of Religion* 49, nr. 4, pp. 596–618.
- Little, Angela W, 1997, „The Value of Examination Success in Sri Lanka 1971–1996: The Effects of Ethnicity, Political Patronage and Youth Insurgency“, în *Policy and Practice*, 4, nr. 1, pp. 67–86.
- Marissen, Michael, 2016, *Bach and God*, Oxford University Press, New York.
- Marsden, George M, 1994, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*, Oxford University Press, New York.
- Martin, Dan, 1994, „Tibet at the Center: A Historical Study of Some Tibetan Geographical Conceptions Based on Two Types of Country-Lists Found in Bon Histories“, în Per Kvaerne (ed.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*, vol. 1, Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo, pp. 517–532.
- Martin, David, 1978, *A General Theory of Secularization*, Gregg Revivals, Aldershot.
- Martinez, Alberto A, 2011, *Science Secrets: The Truth about Darwin's Finches, Einstein's Wife și Other Myths*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

- Marx, Karl, [1859], 1913, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Kerr, Chicago.
- McBride, Michael, 2010, „Religious Market Competition in a Richer World“, în *Economica*, 77, nr. 305 (ianuarie), pp. 148–171.
- McCleary, Rachel M, 2007, „Salvation, Damnation și Economic Incentives“, în *Journal of Contemporary Religion* 22, nr. 1 (ianuarie), pp. 49–74.
- McCleary, Rachel M. și Leonard van der Kuijp, 2010, „The Market Approach to the Rise of the Gelukpa School, 1419–1642“, în *Journal of Asian Studies*, 69, nr. 1 (februarie), pp. 149–180.
- Mecham, J. Lloyd, 1966, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Melton, J. Gordon, 2000, „Brainwashing and the Cults: The Rise and Fall of a Theory“, prima ediție, J. Gordon Melton și Massimo Introvigne (ed.), *Gehirnwasche und Secten. Interdisziplinäre Annäherungen*, Marburg: Dialogonal-Verlag, Available in English at <http://cesnur.org/testi/melton.html>.
- Michalopoulos, Stelios, Alireza Naghavi, Giovanni Prarolo, 2018, „Trade and Geography in the Spread of Islam“, în *Economic Journal*, 128, pp. 1–32.
- Miranda, Salvador, 2018, „The Cardinals of the Holy Roman Church“, la <http://web.dept.fiu.edu/~mirandas/cardinals.htm>.
- Mironova, Vera, 2017, „The Human Resources of Non-state Armed Groups: From Democracy to Jihad in the Syrian Civil War“, teză de doctorat, University of Maryland.
- Mironova, Vera, Ekaterina Sergatskova și Karam Alhamad, 2017, „The Bloody Split within ISIS: Inside the Group's Crackdown on Ultra-extremists“, în *Foreign Affairs*, 8 decembrie, la <https://www.foreignaffairs.com/articles/syria/2017-12-08/bloody-split-within-isis>.
- Nagel, Thomas, 1986, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York.
- Nichols, Joe D, 2017, „An Argument for Service Learning as a Spiritual Avenue for Christian and Secular Border Crossings in Higher Education“, în Barry Kanpol și Mary Poplin (ed.), *Christianity and the Secular Border Patrol: The Loss of Judeo-Christian Knowledge*, Peter Lang, New York, pp. 163–188.
- Nielsen, Frederick, 1906, *The History of the Papacy in the XIXth Century*, John Murray, London.

- Norman, Edward R, 1968, *The Conscience of the State in North America*, Cambridge University Press.
- Olds, Kelly, 1994, „Privatizing the Church: Disestablishment in Connecticut and Massachusetts“, în *Journal of Political Economy*, 102, nr. 2 (aprilie), pp. 277–297.
- Öztürk, Ahmet Erdi, 2016, „Turkey’s Diyanet under AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology?“, în *Southeast European and Black Sea Studies*, 16, nr. 4 (octombrie), pp. 619–635.
- Petech, Luciano, 1973, *Aristocracy and Government in Tibet: 1728–1959*, Serie Orientale, Roma, vol. 45, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma.
- Pew Research Center, 2009, *Faith in Flux: Changes in Religious Affiliation in the U.S*, Pew Research Center, Washington, DC, aprilie.
- , 2012a, *The World’s Muslims: Unity and Diversity*, Pew Research Center, Washington, DC, 9 august.
- , 2012b, „Nones“ on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation, Pew Research Center, Washington, DC, 9 octombrie.
- , 2013, *The Global Catholic Population*, Pew Research Center, Washington, DC, 13 februarie.
- , 2014, *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*, Pew Research Center, Washington, DC, 13 noiembrie.
- , 2015a, *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050. Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World’s Population*, Pew Research Center, Washington, DC, 2 aprilie.
- , 2015b, *Millennials Increasingly Are Driving Growth of „Nones“*, Pew Research Center, Washington, DC, mai 12.
- , 2017a, *A Wider Partisan and Ideological Gap between Younger, Older Generations*, Pew Research Center, Washington, DC, 20 martie.
- , 2017b, *Many Countries Favor Specific Religions, Officially or Unofficially*, Pew Research Center, Washington, DC, 3 octombrie.
- Pfaff, Steven, 2013, „The True Citizens of God: The Cult of Saints, the Catholic Social Order și the Urban Reformation in Germany“, în *Theory and Society*, 42, nr. 2 (martie), pp. 189–218.
- Reza, Sadiq, 2007, „Torture and Islamic Law“, în *Chicago Journal of International Law*, 8, nr. 1 (vara), pp. 21–42.
- Richardson, Hugh E, 1958, „The Karmapa Sect, A Historical Note“, în *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1–2 (aprilie), pp. 1–18.

- , 1962, *A Short History of Tibet*, E.P. Dutton, New York.
- Richardson, James T, 1993, „A Social Psychological Critique of 'Brainwashing' Claims about Recruitment to New Religions“, în David G. Bromley și Jeffrey K. Hadden (ed.), *The Handbook of Cults and Sects in America: Religion and the Social Order*, vol. 3, pt. B, Emerald, Bingley, pp. 75–97.
- Richardson, James T. și David G. Bromley (ed.), 1983, *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*, Edwin Mellen, Lewiston, NY.
- Robertson, Hector M, 1959, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*, Kelley and Millman, New York.
- Rodrik, Dani și Arvind Subramanian, 2005, „From 'Hindu Growth' to Productivity Surge: The Mystery of the Indian Growth Transition“, în *IMF Staff Papers*, 52, nr. 2, pp. 193–228.
- Rosen, Lawrence, 2000, *The Justice of Islam: Comparative Perspectives on Islamic Law and Society*, Oxford University Press, New York.
- Rossman, Parker, John R. Adler, Dana L. Farnsworth și Charles S. Maier, 1960, „Religious Values at Harvard“, în *Religious Education*, 55, nr. 1, pp. 24–42.
- Rubin, Jared, 2017, *Rulers, Religion și Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*, Cambridge University Press, New York.
- Sagan, Carl, [1985], 2006, *The Varieties of Scientific Experience: A Personal View of the Search for God: 1985 Gifford Lectures*, Ann Druyan (ed.), Penguin, New York.
- Sandberg, Graham, 1906, *Tibet and the Tibetans*, Society for Promoting Christian Knowledge, London.
- Sarat, Chandra Das, 1904, „The Hierarchy of the Dalai Lama (1406–1745)“, în *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, pt. 1, vol. LXXIII, Issue 1 (1904), pp. 80–93.
- Schluchter, Wolfgang, 2017, „Dialectics of Disenchantment: A Weberian Look at Western Modernity“, în *Max Weber Studies*, 17, nr. 1, pp. 24–47.
- Schneible, Ann, 2015, „Pope Francis: Get Ready to Be Martyrs—Even in the Little Things“, în *Catholic News Agency*, 11 mai, la <https://www.catholicnewsagency.com/news/pope-francis-get-ready-to-be-martyrs-even-in-the-little-things-67893>.
- Seelig, Karl (ed.), 1954, *Ideas and Opinions by Albert Einstein*, Crown, New York.
- Shakabpa, Tsepon, 1967, *Tibet: A Political History*, Yale University Press, New Haven, CT.

- Shellnutt, Kate, 2017, „Pete Holmes: Believing in God Gave Me Hope as Comic“, în *Christianity Today*, 7 aprilie, la <http://www.christianitytoday.com/ct/2017/april-web-only/pete-holmes-believing-in-god-gave-me-hope-as-comic.html>.
- Shultz, Jonathan, Duman Bahrami-Rad, Jonathan Beauchamp și Joseph Henrich, 2018, „The Origins of WEIRD Psychology“, manuscris nepublicat, Harvard University, iunie.
- Skeen, Bradley A, 2008, „Trade and Exchange in the Medieval Islamic World“, în *Encyclopedia of Society and Culture in the Medieval World*, la <https://www.scribd.com/document/352783202/Trade-and-Exchange-in-the-Medieval-Islamic-World>.
- Smith, Adam, 1791, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* Strahan, London.
- , 1797, *The Theory of Moral Sentiments*, 8th ed., Strahan, London.
- Smith, Christian, 2017, *Religion: What It Is, How It Works și Why It Matters*, Princeton University Press.
- Solow, Robert M, 1956, „A Contribution to the Theory of Economic Growth“, în *Quarterly Journal of Economics* 70, nr. 1, pp. 65–94.
- Spenkuch, Jörg L, 2017, „Religion and Work: Micro Evidence from Contemporary Germany“, în *Journal of Economic Behavior & Organization*, nr. 135 (februarie), pp. 193–214.
- Sperling, Elliot, 2001, „Orientalism and Aspects of Violence in the Tibetan Tradition“, în Thierry Dodin and Heinz Rather (ed.), *Imagining Tibet: Perceptions, Projections and Fantasies*, Wisdom, Boston, pp. 317–329.
- Stark, Rodney, 2015, *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever*, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington, DE.
- Stark, Rodney și William S. Bainbridge, 1987, *A Theory of Religion*, Peter Lang, New York.
- Stark, Rodney și Roger Finke, 2000, „Catholic Religious Vocations: Decline and Revival“, în *Review of Religious Research* (decembrie), pp. 125–145.
- Stein, Rolf, 1983, „Tibetica Antiqua I: Les deux vocabulaires des traductions indo-tibétaines et sino-tibétaines dans les manuscrits Touen-Houang“, în *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, nr. 72, pp. 149–236.
- Stern, Jessica și J.M. Berger, 2015, „ISIS and the Foreign-Fighter Phenomenon“, în *Atlantic*, martie 8.
- Stigler, George J, 1982, *The Economist as Preacher and Other Essays*, University of Chicago Press.

- Sweet, William Warren, 1954, *Methodism in American History*, Abingdon Press, New York.
- Tawney, R.H, 1930, Foreword to Max Weber's *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Alley & Unwyn, London.
- , 1936, *Religion and the Rise of Capitalism*, J. Murray, London.
- Taylor, Charles, 2007, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap.
- , 2010, „The Meaning of Secularism“, în *Hedgehog Review*, 12, nr. 2 (octombrie), pp. 23–34.
- Thuesen, Peter J, 2010, „Geneva's Crystalline Clarity: Harriet Beecher Stowe and Max Weber on Calvinism and the American Character“, în Thomas Davis (ed.), *John Calvin's American Legacy*, Oxford University Press, pp. 219–238.
- Toulmin, Stephen, 1982, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*, University of California Press, Berkeley.
- Troeltsch, Ernst, [1931], 1992, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. 2, Olive Wyon (trad.): Westminster/John Knox Press, Louisville, KY.
- Turner, Bryan S, 2010, „Revisiting Weber and Islam“, în *British Journal of Sociology*, nr. 61 (ianuarie), pp. 161–166.
- UNESCO, 2018, „What Is Intangible Cultural Heritage?“, la <http://unesco.org/en/what-is-intangible-heritage-00003>.
- Voigtländer, Nico și Hans-Joachim Voth, 2012, „Persecution Perpetuated: The Medieval Origins of Anti-Semitic Violence in Nazi Germany“, în *Quarterly Journal of Economics*, 127, nr. 3, pp. 1339–1392.
- Wacker, Grant, 2001, *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Weber, Max, 1930, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (trad.), Allen and Unwin, London.
- Wesley, John, 1978, „The Use of Money, a Sermon on Luke“, în *Sermons on Several Occasions*, reprinted from the 1872 edition in *The Works of John Wesley*, vol. 6, Wesley Methodist Book Room, London.
- Westminster Confession of Faith*, 1688, printed for the Company of Stationers, London.
- Wilson, Bryan, 1966, *Religion in Secular Society*, Oxford University Press, London.
- Wintrobe, Ronald, 2006, *Rational Extremism: The Political Economy of Extremism*, Cambridge University Press.
- Wittberg, Patricia, 1994, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders*, State University of New York Press, Albany.

World Christian Database, diferiți ani, la <http://worldchristiandatabase.org>.

World Religion Database, diferiți ani, la <http://worldreligiondatabase.org>.

World Values Survey, diferiți ani, la <http://worldvaluessurvey.org>.

Xygalatas, Dimitris, 2012, *The Burning Saints: Cognition and Culture in the Fire- Walking Rituals of the Anastenaria*, Acumen, London.

Ya, Hanzhang, 1991, *The Biographies of the Dalia Lamas*, Wang Wenjiong (trad.), Foreign Languages Press, Beijing.

- Abramitzky, Ran 178
 Ahmad, Zahiruddin 187
 Ahrar al-Sham 176
 Aimone, Jason 174
 alfabetizarea și citirea Bibliei 100–101
 Alhamad, Karam 181
 America Latină
 beatificări în 193, 196
 con competiția dintre catolicism și protestantism în 194–198, 210, 215–216
 musulmanii în 228–230
 răspândirea protestantismului în 195
 Anglicană, Biserica 135, 155–156
 Aquino, Toma d' 231
 Aristotel 82, 110
 al-Assad, Bashar 145, 176
 al-Assad, Hafez 181
 Asia Centrală, religie de stat și conflict religios 161–162
 Atatürk, Mustafa Kemal 145, 152
 Ault, Richard 217
 Azzi, Corry 30, 41, 44
 Bainbridge, William S. 233
 Barrett, David 139
 Barro, Robert 21–22, 88–89, 90
 Basten, Christoph 102–104, 222
 beatificare 193, 195–218
 Becker, Gary 28
 Becker, Sascha 19, 96–97
 Bell, Frederick 217
 Belloc, Marianna 60
 Benedict XV 202
 Benedict XVI 195–197, 203–206, 208–209, 211
 Berger, Peter 40, 55
 Berman, Eli 174–175
 Bernstein, Moshe 49
 Betz, Frank 222
 Binzel, Christine 60
 Boppert, Timo 222
 Botticini, Maristella 130
 Brass, Paul 227
 Buchanan, James 29
 budism
 budismul tibetan 50
 caracteristicile 128–129
 efortul chinezilor de a elimina politizarea budismului 168 n1
 vitalitatea budismului tibetan 182–183
 Calvin, Jean 33, 42–43, 82–85, 101, 104, 137
 camătă 33, 119, 129

- Campante, Filipe 125–126
 Cann, David 46, 56
 canonizare 36, 193, 200–215
 capitalism
 condițiile pentru apariția capi-
 talismului în Europa 115–116
 teza lui Weber despre etica pro-
 testantă și spiritul capitalismu-
 lui 26, 34, 41, *passim*
 capital social 13, 76, 221
 capital uman 39, 75, 77, 95, 100,
 102, 104, 180
 Carrasco, David 186
 Carvalho, Jean-Paul 61, 171, 180
 catolicism
 ca monopol 157
 Contrareforma și conflictul cu
 protestantismul 81, 157
 con competiția cu Biserica Orthodo-
 xă 210
 etica muncii și 103–104
 orientarea globalizantă a
 196–197
 și protestantism 121
 răspunsul catolicismului la
 provocarea reprezentată de pro-
 testantism în America Latină
 195–198, 215–216
 schisma dintre Biserica Cato-
 lică și Biserica Ortodoxă 36
 cererea de religie 33
 Chaney, Eric 59, 110
 Chaves, Mark 19, 46
 Chen, Daniel 59
 China 48–49, 51, 61, 74, 116, 133,
 146, 199
 Clingingsmith, David 122
 Codul Pio-Benedictin 202
 Colladon, Nicolas 33
 comunism
 convertirea religioasă și 68, 72
 reîntoarcerea la religiozitate
 după căderea 52
 religia de stat și 146, 155
 religiozitatea și 57
 suprimarea religiei sub 49–51
 Congregaționalistă, Biserica 143
 convertire religioasă 28, 66–75
 confucianism 49, 133, 146, 224
 Consalvi, Cardinalul Ercole 198
 Crane, Tim 22–23
 credințele
 argumentul weberian privind
 credințele și rezultatele econo-
 mice 77–78
 creșterea economică și 48, 81,
 95, 231
 creșterea economică și credința
 în mântuire 78–80
 legi care reglementează activi-
 tățile seculare și strictețea 48–
 49
 piața religiei și 26
 religia organizată și 46–47
 creștere economică/declin econo-
 mic
 mântuirea sufletului și 78–80
 religiozitatea și 88–133
 creștinism
 colonizarea și expansiunea geo-
 grafică a 228
 religia de stat și diferitele sub-
 categorii ale 154
 Cunningham, Lawrence 208, 214
 Dalai Lama 50, 163, 165, 167, 182–
 183, 185–190
 damnare 25, 41, 77–78, 125, 192
 Davie, Grace 19
 dezastre naturale 59

- Dionisie Pseudoareopagitul 231
Dittmar, Jeremiah 99
Drago, Francesco 60
Durkheim, Émile 167, 199
- Eckstein, Zvi 58, 128, 130
economie pozitivă 219–220
educație
 convertirea religioasă și 69, 72
 declinul în lumea musulmană 114–115
 încrederea lui Hume în beneficiile educației morale 162
 religiozitatea și 58–59
- Egipt, revenirea la islam 61
Ehrenberg, Ronald 26, 30, 41
Einstein, Albert 231, 235
Ekelund, Robert 36, 156, 217
Erdoğan, Recep Tayyip 152
- etica muncii
 diferența dintre protestanți și catolici cu privire la 40, 103–104
- evangelici 36, 57, 62, 68, *passim*
- fapte bune 82, 84
- femei
 liberalizarea atitudinilor față de 125
 purtarea voalului la musulmani 171–173
- Ferdinand VII, rege al Spaniei 197
Finke, Roger 55
Fischer, Claude 58, 62
Fox, Jonathan 72, 105, 139–140, 223
Francisc I, papă 195–197, 200, 203
Franța 226, 231
Frederic cel Mare 98
Freud, Sigmund 22, 41, 56–58, 159
Friedman, Milton 219–220
- Galbiati, Roberto 60
Gelukpa, școala/secta 50, 165, 167–168, 182–192
General Social Survey (GSS) 70, 89
Geneva, orașul în vremea lui Calvin 33, 82, 101, 245
Germano, David 166
Gill, Anthony 136
Glaeser, Ed 18, 68
Glenn, Charles L. 24
Glock, Charles 28
Goldstein, Melvyn 186
Grigore IX, papă 201
Grigore XVI, papă 198
Grosfeld, Irena 129
Groves, Rosemary 64
Gruber, Jonathan 47
Gustav Vasa, rege al Suediei 137–138, 145
- Hajj 121–124, 132–133, 256
 Hamas 29 175, 178
Hébert, Robert 18 156
Henric VIII 137–138, 145, 155 211
Hermano Pedro, Sfântul
Hezbollah 175, 178–179
hinduism 54, 70, 138, 151, 160, 218, 224
Holmes, Pete 62
Hout, Michael 62–63
Hume, David 41, 56–58, 155, 158–161
Hungerman, Daniel 70
- iad 26, 34, 41, 54, *passim*
Iannaccone, Laurence 54–55, 70, 135, 165–167, 169, 171, 174, *passim*
Inocențiu XI 212
International Social Survey Programme (ISSP) 52, 54, 89

- Ioana d'Arc 218
- Ioan Paul I, papă 203, 212
- Ioan Paul II, papă 193, 195–197 201–206, 208, 209, 212–213, 215–216
- Ioan XV, papă 201
- Ioan XXIII, papă 203, 212, 216
- islam
- asigurările în 30
 - expansiunea geografică a islamului și comerțul 225–228
 - educația medievală și bunurile publice (*madrasa* și *waqfurile*) 111–173
 - interpretarea legalistă a acțiunii umane în 80
 - Ramadanul și creșterea economică 125–123, 128
 - religia de stat 151
 - subvenții acordate religiei 49
 - sunniti 48, 71, 132, 151–153, 163
 - Șaria 79
 - șiiți 48, 132, 179
- Israel
- kibbutz 30, 178
 - legi care reglementează activitățile seculare pentru a favoriza religia 48
 - religia de stat în 147
- Israel, Jonathan 110
- iudaism 49, 58, 66, 70, 106, 129–131, 133, 151, 224
- Iyer, Sriya 128, 226
- Iyigun, Murat 36, 120
- Jabhat al-Nusra 176
- Jihad-ul islamic palestinian
- Jones, Jim 176
- karma 127
- Karmapa, secta 186–189
- Kassir, Alexandra 172
- Keynes, John Neville 219–220
- Khan, Altan 187–188
- Khwaja, Asim 122
- Kirchner, Cristina 229
- kora* 182
- Kremer, Michael 240
- Krueger, Alan 178–180
- van der Kuijp, Leonard 182–183
- Kuran, Timur 34, 111, 114–119
- Leon XII, papă 198
- Leon XIII, papă 199, 203
- Lepanto, bătălia maritimă de la 120
- Lewis, Bernard 114
- Lim, Chaeyoon 62
- luteranismul în Scandinavia 137, 164
- Luther, Martin 42–43, 80–83, 95–98, 101, *passim*
- MacGregor, Carol Ann 62
- Mahomed 108–109, 224
- Maleckova, Jitka 178
- Marissen, Michael 66
- Martin, David 45
- Martinez, Alberto 235
- martiriu 109
- Marx, Karl 41
- McBride, Michael 48
- McCleary, Rachel 67, 77, 89, 91, 127, *passim*
- Michalopoulos, Stelios 225, 230
- minuni 192, 201, 203, 213, 218
- Miranda, Salvador 217
- Mironova, Vera 30, 174–176, 180–181
- Melanchthon, Philipp 80
- Menem, Carlos 229
- metodism 40, 86, 135, 156, 176, 236

- modelul ajutorului mutual 175
 modelul alegerii raționale 28, 41
 modelul clubului 175, 177, 222, 233
 modelul conceptual neoclastic de
 creștere economică 88
 modelul pieței religioase 44–52, 156
 modelul teoretic Azzi-Ehrenberg
 42
 Mongolia 168, 187–191
 monoteism 108–109
 Moon, Sun Myung 27, 165
 Mussawi, Hussein 179

 Nagel, Thomas 23–24
 Naghavi, Alireza 225, 230
 neafiliați (*nones*) 61–63, 235
networking social 76, 93, 95
 Newman, Cardinalul John Henry 211

 oferta religioasă 135, 233
 oportuniști (*free riders*) 29, 35, 165–
 166, 169, 191
 Organizația pentru Cooperare și
 Dezvoltare Economică
 (OCDE) 89, 107–108, 117
 Otoman, Imperiul 36, 108, 112, 117,
 120–124, 140, 147, 152, 200, 224

 Pacea de la Augsburg 103, 120
 Pacea de la Westfalia 81, 211–212
 papi 37, 113, 137, 193, 195–218
 paradigma „biserică-sectă” 28
 participarea la slujbele religioase
 creșterea economică și 48, 81
 date despre 54–55, 90–95
 religia de stat și 46–47, 162–163
 Paul VI, papă 202, 212
 penticostali 135, 160–161, 170, 194–
 195, 199
 Petech, Luciano 187

 Pfaff, Steven 199, 216
 Pius IX, papă 203
 Pius V, papă 212
 Pius VII, papă 197
 Pius VIII, papă 198
 Pius IX, papă 212
 Pius X, papă 198, 202, 212
 Pius XII, papă 203, 212
 pluralism religios 46, 68, 92, 139,
 161, 191, 233–234
 politeism 38, 108–109
 Prarolo, Giovanni 225, 230
 predestinare 42, 82–86, 157
 protestantismul
 competiția cu catolicismul în
 țările tradițional catolice 197–
 199, 210, 214
 creșterea economică și 96–104
 etica muncii și 103–104
 responsabilitatea individuală
 și 78–79
 Putnam, Robert 62

 rai 34, 41, 48, 51, 54–55, 60, 73, 90–
 93, 104, 106–107, 110, *passim*
 Războiul de Treizeci de Ani 81, 120,
 132, 157, 211
 Reforma Protestantă 42, 76, 80–82,
 87, 96 120, 137, 153, 156–157, 161,
 164, *passim*
 Reitz, Jeffrey G. 172
 reîncarnarea 90, 127, 183, 186–188,
 123
 religie și religiozitate *passim*
 revoluția industrială 34–34, 40–41,
 76, 87, 95, 104, 106, 117–119,
 131–133, 177, 221
 ritualuri 199–200
 Rodrik, Dani 128
 Romero, Arhiepiscopul Oscar 213–
 214, 218

- Rosen, Lawrence 79
 Rossman, Parker 65–66
 rugăciune 555, 122–124
- Sacerdote, Bruce 68
 al-Sadr, Muqtada 175
 Sagan, Carl 22, 230
 secularizare 32–33, 39–42, 44, 46,
passim
 Sergatskova, Ekaterina 174, 181
 Shultz, Jonathan 217
 Siria 21, 145–146, 151, 165, 175
 Sixtus V, papă 201
 Skeen, Bradley 224
 Smith, Adam 27, 44–45, 81, 135, 155–
 162, 233–234
 Soliman Magnificul 120
 Solow, Robert 88
 Spenkuch, Jörg 103–104, 222
 Sri Lanka 144, 159–161, 168
 Stark, Rodney 45, 55, 135, 206, 233
 Statul Islamic (ISIS) 29, 165, 176, 181
 Statele Unite
 „legile albastre“ 47
 niveluri ridicate ale participă-
 rii la slujbe religioase în 57, 136
 piața religioasă în 46
 religia de stat în 144
 tendințe religioase de-a lungul
 timpului în 53
 statul
 controlul rutelor comerciale
 137 nr
 populația și probabilitatea în-
 staurării religiei de stat 154–
 155
 promovarea religiei 48–49
 reglementarea pieței religioase
 57–58, 232–233
 restricțiile asupra convertirii
 religioase 69, 72–73
 suprimarea religiei 49–51, 74–
 75
 Stigler, George 27
 Subramanian, Arvind 128
- știință și religie 21–23, 231–232,
 236
- talibanii 144, 175
 Tawney, R.H. 38, 85, 87, 99
 Taylor, Charles 234
 terorism religios 174–191, 222
 Tetzel, Johann 61
 Tibet 36, 49–50, 129, 163, 167–168,
 182, *passim*
 Tocqueville, Alexis de 237
 Tollison, Robert 156, 217
 Toulmin, Stephen 23
 Trento, Conciliul de la 81, 157
 Troeltsch, Ernst 83, 169
 Turcia
 impactul economic al Ramada-
 nului în 126
 prosperitatea în comparație cu
 cea a țărilor din OCDE 108
 religia de stat în 145, 151–152
 venitul pe cap de locuitor în
 comparație cu cel al țărilor
 din OCDE 117
 Twain, Mark 144
- Ulrich de Augsburg 201
 Urban VII 203
 urbanizarea, religiozitatea și 32, 38,
 41, 57–59
- Vatican II 206, 212
 viața de apoi 26, 41, 55, 77, 92, 111,
 131

- Voigtländer, Nico 129
- Voth, Hans-Joachim 129
- Weber, Max 26, 28–29, 34, 38, *passim*
- Wesley, John 40, 46, 86–87, 104
- Wilson, Bryan 40
- Wintrobe, Ronald 177
- Wittenberg 80, 96–101, 225
- Woessmann, Ludger 96–101
- World Religion Database (WRD) 228
- World Values Survey (WVS) 89, 126, 223
- Xi Jinping 49
- Xygalatas, Dimitris 200, 212
- Yanagizawa-Drott, David 125–126
- Yogi, Maharishi Mahesh 27
- Zwingli, Ulrich 101–102, 137

Care țări au o creștere economică mai rapidă? Cele care au credințe mai puternice în rai și iad, cele care cred în reîncarnare, sau cele care sunt secularizate? Cum influențează dezvoltarea economică participarea la slujbele religioase? Dar dogmele și morala? O economie mai înfloritoare și o educație mai bună duc la scăderea religiozității și la secularizare? Ce impact economic a avut răspândirea islamului? De ce unele țări au religii de stat? Există o paralelă între comunitățile religioase și companiile economice aflate în competiție pentru a-și vinde mai eficient produsele?

Avuția religiilor, replică actuală la faimoasa carte a lui Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, este o veritabilă introducere în economia politică a religiei, oferind răspunsuri argumentate întrebărilor de acest fel. Creștinismul cu diversele lui confesiuni, iudaismul, islamul, budismul, fundamentalismul și extremismul religios, ateismul, toate acestea au de spus în privința economiei un cuvânt mai însemnat decât am putea crede la prima vedere.

O religie care se bazează mai degrabă pe stat decât pe credincioși tinde să evolueze în două moduri. Pe de-o parte, sunt pierdute aspecte ale evlaviei religioase, care sunt în general considerate importante de către simplii credincioși, iar autoritatea doctrinei este slăbită. Pe de altă parte, religia ajunge să fie destinată elitelor și, în loc să slujească credințelor religioase ale enoriașilor, clerul tinde să se implice în activități seculare precum politica sau în activități culturale. Însă cel mai important aspect este că statutul prosper asigurat de stat determină clerul să nu mai promoveze interesele enoriașilor. —RACHEL M. MCCLEARY și ROBERT J. BARRO

ISBN 978-973-50-7255-1

